





Freccce • 291



Luca Arcari

# Vedere Dio

*Le apocalissi giudaiche e protocristiane  
(IV secolo a.C. - II secolo d.C.)*

Carocci editore  Frecce

1ª edizione, mese 2020  
© copyright 2020 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Fregi e Majuscole, Torino

Finito di stampare nel mese 2020  
da EuroLit, Roma

ISBN 978-88-430-9850-7

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Siamo su:  
[www.carocci.it](http://www.carocci.it)  
[www.facebook.com/carocceditore](https://www.facebook.com/carocceditore)  
[www.twitter.com/carocceditore](https://www.twitter.com/carocceditore)

# Indice

|   |    |
|---|----|
| Introduzione  | 13 |
| 1. Le apocalissi tra esperienza e cultura                                     | 21 |
| È davvero necessario definire una specificità della letteratura apocalittica? | 21 |
| Prerogative del vedere  | 27 |
| Narrazioni ed emozioni, cultura e religione                                   | 33 |
| Stati alterati di coscienza ed esperienze religiose                           | 38 |
| Le esperienze religiose e la <i>Cognitive Science of Religion</i>             | 42 |
| La pervasività del modello sciamanico   | 45 |
| Tra psicotropia e dinamiche socioculturali                                    | 48 |
| Apocalissi e psicotropia  | 50 |
| Tra individualità e collettività  | 53 |
| Apocalissi e corpi visionari  | 56 |
| 2. Dall'esperienza alla scrittura, dalla scrittura all'esperienza             | 61 |
| Esperire e scrivere, scrivere e conoscere                                     | 61 |
| Scritture enochiche   | 64 |
| Catene di trasmissione  | 66 |
| Seguaci di Gesù e trasmissioni scritte del resoconto visionario               | 70 |
| Scritture e rimesse in moto visionarie  | 72 |
| Testi viventi   | 75 |

|    |   |     |
|----|---|-----|
| 8  | VEDERE DIO  |     |
|    | Testi visionari e spazialità critica  | 78  |
|    | Tra riattivazione, manipolazione ed esegesi   | 81  |
|    | <i>L'Ascensione di Isaia</i> e la scrittura visionaria                                    | 84  |
|    | La scrittura visionaria come atto sociale   | 87  |
|    | Maschere pseudepigrafiche e antologie visionarie  | 89  |
|    | Scritture visionarie e (re)invenzioni della tradizione                                    | 92  |
| 3. | Le apocalissi fra testualizzazione e scritturalizzazione                                  | 97  |
|    | Testualizzazione e scritturalizzazione  | 97  |
|    | Luci da un papiro   | 100 |
|    | Pluralità di trasmissioni e versioni: dal deserto di Giuda<br>all'Etiopia tardoantica     | 102 |
|    | Papiri e codici (I): l'Egitto tardoantico   | 107 |
|    | Papiri e codici (II): la Francia di epoca carolingia                                      | 112 |
|    | L'onda lunga dei processi di canonizzazione   | 116 |
|    | Tradurre i resoconti visionari  | 120 |
|    | Interpolare i resoconti visionari   | 124 |
|    | <i>Milieux</i> paleoslavi e rimesse in moto visionarie                                    | 130 |
|    | Ricuciture di materiali preesistenti  | 132 |
|    | La cosiddetta <i>Appendice di Melchisedec</i><br>e il cosiddetto <i>Martirio di Isaia</i> | 136 |
|    | Miscellanee visionarie  | 140 |
|    | Testi giudaici o cristiani?   | 143 |
| 4. | Tempi immaginari  | 149 |
|    | Tempi dell'esperienza, tempi della rievocazione   | 149 |
|    | Maschere enochiche: dal presente ai primordi,<br>dai primordi al futuro                   | 154 |
|    | La Torah e le sue rifrazioni temporali  | 158 |
|    | Iscrivere la catastrofe in un tempo risolutivo  | 162 |



|  |     |
|--|-----|
| INDICE   | 9   |
| La successione degli imperi tra diacronia e sincronia  | 167 |
| Raccontare il tempo  | 173 |
| Perché i seguaci di Gesù hanno scritto delle apocalissi?   | 176 |
| Il tempo dell'esperienza e la sua rievocazione<br>nell'Apocalisse di Giovanni e nel <i>Pastore di Erma</i>             | 179 |
| Il tempo dell'esperienza e la sua rievocazione<br>nell' <i>Ascensione di Isaia</i> e nell' <i>Apocalisse di Pietro</i> | 181 |
| 5. Luoghi e spazi immaginari   | 187 |
| Spazi e luoghi tra esperienza e rievocazione   | 187 |
| I cieli come luoghi di culto   | 190 |
| Monti, deserti, città  | 196 |
| Spazialità orizzontali e verticali   | 200 |
| Visioni di Gerusalemme   | 204 |
| La terra di Israele tra concreto e astratto  | 209 |
| La terra e il regno di Dio   | 214 |
| Immaginazione e decentramento del sé   | 219 |
| 6. Conoscere l'oltremondo  | 223 |
| Le apocalissi tra cosmologia ed escatologia  | 223 |
| Conoscenza e sogni   | 226 |
| I cieli come fonte di conoscenza   | 230 |
| Le cause del male presente   | 235 |
| Un aldilà senza giudizio   | 239 |
| Epistemologie visionarie dei seguaci di Gesù (I):<br>Gesù nell'Apocalisse di Giovanni                                  | 243 |
| Epistemologie visionarie dei seguaci di Gesù (II):<br>Gesù nel <i>Pastore di Erma</i>                                  | 248 |
| Epistemologie visionarie dei seguaci di Gesù (III):<br>Gesù nell' <i>Apocalisse di Pietro</i>                          | 251 |
| Che cosa accadrà agli empi?  | 254 |

| IO   | VEDERE DIO |
|--|------------|
| Che cosa accadrà ai giusti?  | 257        |
| Tratti giudaici e rendiconti visionari come assemblaggi epistemologici | 261        |
| 7. Agenti dell'oltremondo  | 267        |
| Figure dell'oltremondo "a specchi concentrici"                         | 267        |
| Attori del giudizio finale   | 270        |
| Soltanto angeli?   | 274        |
| Gli agenti sovrumani e i loro risvolti umani (I): Melchisedec ed Enoc  | 276        |
| Gli agenti sovrumani e i loro risvolti umani (II): Levi                | 280        |
| Il visionario come essere oltremondano                                 | 282        |
| Antagonisti oltremondani   | 286        |
| Tra angeli trasgressori e Satana                                       | 290        |
| L'antagonista per eccellenza: il serpente primordiale                  | 292        |
| Gli antagonisti sovrumani e i loro risvolti umani                      | 295        |
| Gli antagonisti nell'Apocalisse di Giovanni                            | 298        |
| Gli antagonisti nell' <i>Ascensione di Isaia</i>                       | 302        |
| Gli antagonisti nel <i>Pastore di Erma</i>                             | 306        |
| Disseminazioni messianiche   | 310        |
| 8. Dai testi ai contesti   | 315        |
| I testi visionari e l'enocheismo                                       | 315        |
| I testi visionari tra esoterismo e pseudoesoterismo                    | 320        |
| Prosumatori e comunità testuali  | 324        |
| Tra l'epoca persiana e la prima età ellenistica (IV-III secolo a.C.)   | 329        |
| Tra Antioco IV Epifane e la restaurazione maccabaica (II secolo a.C.)  | 336        |
| Tra l'età asmonaica e il dominio romano (II secolo a.C.-I secolo d.C.) | 343        |

| INDICE  | II  |
|---|-----|
| La datazione del <i>Libro delle parabole di Enoc</i>  | 348 |
| <i>Networks</i> visionari nel I secolo d.C.   | 351 |
| Vedere il divino dopo la catastrofe (I-II secolo d.C.)  | 357 |
| Vedere il divino in Asia Minore alla fine del I secolo d.C.:<br>l'Apocalisse di Giovanni  | 362 |
| Vedere il divino tra Roma, l'Egitto e la Siria<br>(II secolo d.C.): il <i>Pastore di Erma</i> , l' <i>Apocalisse di Pietro</i><br>e l' <i>Ascensione di Isaia</i> | 367 |
| Conclusioni   | 371 |
| Note  | 379 |
| Bibliografia  | 401 |
| Indice dei nomi   | 437 |



## Introduzione

Questo libro cerca di leggere i testi di rivelazione giudaici e protocristiani (IV secolo a.C.-II secolo d.C.) come punti di congiuntura in cui esperienze psicotrope, interpretate come di contatto diretto con il divino, diventano strumenti comunicativi rimodulati da specialisti della cultura nelle vesti di vere e proprie narrazioni visionarie; il problema riguarda quindi la possibilità di considerare i testi e, di conseguenza, i loro produttori come specchi, ancorché opachi o deformati, di azioni riconducibili alla dimensione della vita vissuta (o, per circoscrivere il piano all'azione religiosa, a quella della religione vissuta nella sua complessità), peraltro in un contesto estremamente variegato e frammentato come quello che definiamo “giudaismo del secondo tempo” e/o del periodo ellenistico-romano.

Non voglio e non posso qui riprendere tutti i problemi connessi ai rapporti fra testo e realtà o le complesse questioni legate ai processi di letteralizzazione e/o culturalizzazione come diretta filiazione di concrete pratiche di vita, peraltro quasi impossibili da definire in maniera univoca; ciò che ritengo utile sottolineare, a livello generale, è che è assolutamente impensabile vivere senza che l'azione individuale venga sottoposta all'intervento di veri e propri tecnici della cultura *statutariamente* preposti a pensare e a rappresentare un ordine delle cose.

Come si sta da tempo sottolineando da più parti, l'insieme del quadro emergente dai testi giudaici prodotti tra l'epoca persiana e quella romana mette al centro elementi religioso-culturali come completezza, ordine e distinzione, un vero e proprio sistema di appartenenza che presuppone corretta definizione, discriminazione e organizzazione; tutto questo appare come il frutto di un programma ideologico che intende rendere operativa un'idea di giudaismo fortemente esclusiva e la cui incidenza per molto tempo non è andata al di là di gruppi di intellettuali in qualche modo ruotanti attorno al centro culturale e politico dello stesso giudaismo (il tempio

di Gerusalemme), per allargarsi solo in seguito a contesti di fruizione più ampi (cfr. *infra*, spec. pp. 324-9).

Si pone già qui una questione di enorme rilievo per il prosieguo. In quanto sistema di ordinamento derivante da discorsi di appartenenza a loro modo esclusivi – in cui si persegue una perfetta corrispondenza tra il microcosmo umano e il macrocosmo divino – quale è il rapporto tra ciò che di volta in volta troviamo nei testi e le azioni concrete e quotidiane definibili come giudaiche nel loro complesso? Si tratta di rappresentazioni socioreligiose a cui è stata data in qualche modo espressione nei rituali e nelle azioni presenti nello sviluppo storico del giudaismo tra epoca persiana ed ellenistico-romana? Altro problema, in parte connesso al precedente: come considerare il rapporto tra le realtà in un modo o nell'altro definibili giudaiche attive nel variegato universo delle città del Mediterraneo greco-romano e ciò che promana da questi testi? Mi rendo conto che si tratta di domande enormi dal punto di vista storico e che inevitabilmente si confrontano non soltanto con la parzialità della documentazione in nostro possesso, ma soprattutto con la definizione del concetto stesso di giudaicità e con le inevitabili e profonde stratificazioni interne a esso.

Come in parte già evidenziato, la scelta che qui si è fatta, a ogni modo, è di considerare i testi visionari come espressioni di una dimensione totalmente ideale o – per riprendere una fondamentale categoria di Michel Foucault – “discorsiva” (in quanto “macchine” tendenti a imporre o a cementare una determinata afferenza al giudaismo), influenzate da differenti modalità di reinvenzione del passato, a sua volta definibile come giudaico, all'interno di fette o strati della società che, poiché produttori di sistemi culturali, appaiono tangenti o confinanti con il potere o, per usare una categoria cara ad Antonio Gramsci, con il quadro egemonico a essi più prossimo.

Nonostante l'estrema difficoltà delle questioni appena evocate, credo che proprio il problema del rapporto tra testo e pratica (perché in fondo di questo si tratta) possa essere almeno richiamato in una prospettiva teorica più generale e di aiuto per quanto cercherò di mostrare nel prosieguo. Una prima questione che il libro tenta di affrontare riguarda il rapporto tra l'esperienza reinterpretata come di contatto diretto con il divino e il suo quadro culturale di riferimento. «Le storie, come ogni prodotto di conoscenza disciplinare, vengono create nel contesto di ciò che le cornici permettono loro di fare. Sono queste cornici che occorre allargare e piegare» (Smail, 2008, trad. it. p. 59); in questo senso la cultura, qualsiasi cultura,

appare come un sistema di costruzione del reale in cui agiscono una «serie di meccanismi di controllo – progetti, prescrizioni, regole, istruzioni [...] per orientare il comportamento» (Geertz, 1973, trad. it. p. 58; la citazione è ripresa da Smail, 2008, trad. it. p. 109). L'idea che qui si porterà avanti è che nel mondo giudaico esistevano produttori, ancorché variegati e stratificati al loro interno, statutariamente preposti a riassembleare e riprodurre un ordine sociale, o anche reti di significato tendenti a inglobare qualsiasi manifestazione o azione individuale o collettiva, incluse le reazioni emozionali innescate da pratiche più o meno ritualizzate; questi tecnici del sapere – che in molti casi sono identificabili in veri e propri “prosumatori” (dall'inglese *prosumers*, produttori che a loro volta consumano cultura per poi riprodurla ulteriormente) – intessono elementi presenti nel loro quadro di riferimento in modo da ricreare un universo di senso che dia valore e sostegno a particolari programmi di autodefinizione in chiave giudaica, sempre a uso e consumo delle stesse strutture in cui agiscono.

La riproposizione di emozioni e/o pratiche psicotrope in un ordine di senso sistemico giudaico presuppone gli attuali modelli teorici che considerano *sapiens* un animale culturale la cui plasticità delle sinapsi è tale da connettere un'emozione universale a un oggetto o a uno stimolo particolari. Si tratta di una sorta di «cablaggio neurale fissato dalla cultura» (ivi, trad. it. p. 131), un vero e proprio scenario all'interno del quale le persone pensano, agiscono e interpretano a partire da eventi e pratiche, interagendo di conseguenza all'interno dei propri contesti specifici. Come vedremo più diffusamente soprattutto nel capitolo 1 (cfr. *infra*, spec. pp. 48-50), l'interazione sociale, nelle sue complesse architetture e strategie, ha una correlazione fisica con la produzione di sostanze legate al sistema endocrino (ossitocina, dopamina, adrenalina ecc.), capaci di dare «colore e consistenza» (ivi, trad. it. p. 176) alle esperienze: sono dette “psicotrope” le pratiche capaci di alterare la chimica interiore e, quindi, lo stato d'animo e di amplificarlo, in un arco che include sostanze e comportamenti, dai cibi e le bevande alle danze, dai rituali alle competizioni. Ogni sistema culturale appare come una sorta di grande “mercato” capace di offrire occasioni di modifica delle proprie reazioni interiori, dalle esperienze estetiche alle pratiche festive e religiose, dalle forme di spettacolo pubblico o monumentale del mondo antico e moderno fino al consumo di generi voluttuari, come la letteratura d'evasione e quella erotica. Si tratta di veri e propri inneschi accelerati e potenziati dalle pratiche che, all'interno di ciascun sistema culturale, vengono escogitate e manipolate con il soccorso

e in virtù della stessa amplificazione tecnologica, dalla scrittura e dalla comunicazione pubblica proprie del mondo antico ai mass media e ai mezzi di rappresentazione e telecomunicazione sempre più pervasivi del mondo contemporaneo.

La letteratura visionaria, in tale quadro, appare come uno dei meccanismi derivanti da quella che, di fatto, è un'amplificazione tecnologica, nel caso specifico la comunicazione scritta (nonostante le sue molteplici riformulazioni all'interno dei "giudaismi" che vanno dall'epoca persiana fino alla dominazione romana), in cui sono riconoscibili i legami con esperienze psicotrope derivanti da azioni più o meno ritualizzate reinserite nel circuito della produzione di veri e propri resoconti di contatto diretto con l'oltremondo; si tratta, in sostanza, di una vera e propria reinvenzione, o anche di un reale processo di colonizzazione da parte di specialisti del giudaismo, dell'esperienza psicotropa personale o così come verosimilmente vissuta da altri per sua natura soggetta ai molteplici processi dell'*agency* individuale, nel terreno di una particolare autodefinizione culturale e religiosa costruita e percepita come propriamente giudaica.

Ma i resoconti visionari sono soprattutto testi, sebbene questo termine vada inteso, almeno per una prima fase della loro esistenza, in senso altamente fluido, e dunque veri e propri sistemi di simboli e di significati (secondo la visione proposta da Clifford Geertz) interamente sottoposti a processi di continua manipolazione – riassettaggio sulla scorta di materiali precedenti, esegesi interna di quegli stessi materiali come strumento generativo di nuovi resoconti, riaccorpamento di scritti diversi per dare vita a un prodotto narrativo, costruzione di un mondo ideale perfettamente architettato come unità, raffigurazione di azioni, luoghi e figure ritenute esemplari ed esaustive per l'orientamento dell'essere umano in un particolare *hic et nunc*. Si è spesso ritenuto che quanto riportato in questi scritti andasse *sempre* subordinato a una visione del giudaismo in cui la contraddizione, il contrasto, il conflitto – indispensabili se si vuole avere una visione dinamica (o realmente storica) di una qualsiasi cultura e società – dovessero svanire o andassero relegati nel reame della devianza o dell'eccentricità a fronte della armoniosa totalità ordinata e in sé conclusa rappresentata dalla Torah. Una simile valutazione del giudaismo – si pensi all'interpretazione di Ed P. Sanders (1992) – ha non solo favorito una sorta di "smaterializzazione" delle spesso irrisolvibili contraddizioni presenti nella documentazione, ma ha inteso individuare nei conflitti interpretativi uno degli elementi da cui avrebbe preso le mosse il processo



del cosiddetto *Parting of the Ways* (la “separazione delle strade”) del cristianesimo dal giudaismo e la stessa formazione del giudaismo rabbinico e della grande Chiesa come entità del tutto comunicabili o in perenne e assoluta opposizione reciproca. Qui si ritiene, invece, che ogni cultura, da quella più rigidamente ripiegata su sé stessa (ammesso che ne esista una di questo tipo!) a quelle sottoposte a invasivi processi di osmosi e competizione rispetto ad alterità percepite o percepibili come tali, è interamente costituita al suo interno come continuo processo di esegesi e riformulazione di ciò che è ritenuto rappresentativo della sua stessa esistenza e che, come tale, è continuamente all’opera, anche in quei casi in cui non ci si affida a mezzi comunicativi esplicitamente esegetici.

L’analisi sulle pratiche in prospettiva cognitiva e socioantropologica offre strumenti euristici di notevole impatto teorico anche quando la documentazione non sembra permettere un’osservazione diretta o nitida di ciò che “preme” al di là degli stessi testi (sul concetto di pressione extratestuale, cfr. Spiegel, 1990; Clark, 2004; Rebillard, 2012, spec. pp. 5-6). Il problema riguarda, come spesso accade, il modo di leggere l’azione umana, qualsiasi azione umana (e quindi anche la produzione testuale) e in quali reti di relazione inserirla. A tale proposito, va *in primis* ricordata la riflessione di Anthony Giddens sull’*agency* (1979): le strutture della società, di ogni società, possiedono una dualità, una doppia proprietà che le mette in grado di condizionare, da un lato, l’azione dei soggetti – le pratiche –, ma dall’altro permette ai soggetti di reagire a/rispetto a quelle stesse azioni. Giddens sottolinea come il termine “strutturazione” sottintenda una doppia dinamica: le strutture coartano l’azione umana ma la abilitano anche, le danno la possibilità di estrinsecarsi, di erompere, di agire autonomamente pur rimanendo all’interno di esse. In questo senso, l’analisi di Giddens rende possibile la coesistenza dei cambiamenti e la salvaguardia dell’elasticità dei sistemi sociali (anche di quelli apparentemente più rigidi), tenendo insieme continuità (intesa come condizionamento, blocco, costrizione) e cambiamento (trasformazione, azione).

Ma non possono non essere ricordate, in tale quadro, le stesse analisi condotte da Pierre Bourdieu (cfr. spec. 1980), fondate sul concetto di *habitus* (sebbene egli non abbia mai offerto una riflessione teorica *ad hoc* sul tema), in cui emerge come le strutture oggettive (l’*habitus*) siano esse stesse il prodotto di pratiche storiche e siano costantemente riprodotte e trasformate. L’*habitus*, per Bourdieu, è un insieme di disposizioni acquisite dall’attore sociale attraverso il tempo e nel confronto con i condizio-

namenti e le pratiche già sedimentate. Esso è durevole e radicato al punto da apparire all'attore sociale naturale, ovvio, scontato: è la matrice di ogni routine, quindi anche del rito, e di tutto il sapere implicito (che Bourdieu condensa nel termine *doxa*).

L'insistenza di Bourdieu sulla potenza dell'*habitus*, sull'introiezione delle pratiche e sulla potenza della *doxa*, cioè sulla loro trasformazione in una seconda natura, sembra andare contro il cambiamento e bloccare tutto sulla riproduzione di ciò che già esiste; ma questa interpretazione della sociologia bourdesiana non appare del tutto esatta. Il cambiamento e il mutamento agiscono nella struttura strutturante dell'*habitus*, che appare così come un meccanismo diacronico già di per sé predisposto al mutamento se questo si muove *all'interno* di schemi già costituiti. L'*habitus* risulta come attraversato da scostamenti e modifiche, da discontinuità e improvvisazioni, come presenza attiva di tutto il passato di cui è il prodotto, «pertanto è ciò che conferisce alle pratiche la loro "indipendenza relativa"» (Bourdieu, 1980, p. 94); è vera e propria "storia incorporata" e, dunque, può ingenerare trasformazioni e improvvisazioni regolate (da qui la necessità di valutare la portata dei mutamenti sempre *all'interno* del sistema osservato). Il meccanismo visionario, così come si presenta nei testi giudaici tra epoca persiana e romana, costruisce universi polisemici, ed è quindi espressione di un *habitus* comunicativo proprio di contesti preposti alla produzione culturale; se, da un lato, esso si presenta in maniera strutturata e, come tale, dipendente da particolari autodefinizioni giudaiche, dall'altro manifesta forti tendenze manipolatorie e individuali proprie di quadri sociali capaci di dominare e rimodulare tratti culturali e religiosi.

L'aspetto comunicativo dei testi definibili apocalittici sulla lunga durata si presta a evidenziare un ulteriore aspetto legato al loro essere strutture strutturanti e che può essere meglio riconsiderato alla luce della "triade" di Mark Gottdiener (2000): diversi pubblici, che hanno interesse a mettere in atto, leggere e trasmettere un determinato oggetto culturale, reagiscono rispetto a esso in maniera differente perché internamente diversificati secondo variabili sociali e istituzionali; uno stesso testo, dunque, in quanto strumento di comunicazione orientante e orientato, può giungere a significare cose diverse nei suoi variegati contesti di fruizione. I significati assunti dai testi visionari nel corso della loro trasmissione e ricezione vanno pertanto collocati in un flusso variabile e plurale di possibilità, inevitabilmente negoziate dai diversi fruitori e dalle diverse forme assunte dal resoconto apocalittico nel corso della sua trasmissione. Come

vedremo, le modalità di trasmissione dei testi ci mettono davanti strategie comunicative fluide, trasformazioni con cui si riescono a fare proprie quelle che appaiono risorse simboliche derivanti da un oggetto visionario preesistente inevitabilmente sottoposto all'opera conservativa e trasmisiva di personale altamente specializzato; è possibile constatare, in molti casi, quanto produzione e consumo si siano sovrapposti, per cui sono stati i consumatori stessi a rielaborare praticamente i differenti resoconti visionari e a trasformarli sotto il profilo testuale per meglio adattarli a necessità comunicative e di accreditamento. Il testo visionario e le sue molteplici rideclinazioni e riproposizioni all'interno di altri e nuovi testi e contesti rappresentano il lascito di un vero e proprio sistema produttivo che detiene il potere di stabilire il perimetro delle possibilità culturali.

Questo libro vuole soprattutto invitare a guardare al giudaismo e ai gruppi di seguaci di Gesù attivi nel Mediterraneo antico come a individui avvolti in reti di significato intessute in particolari momenti e circostanze; è un tentativo di pensare gli individui che in un modo o nell'altro hanno prodotto testi in cui appaiono definizioni come "Giudei", "veri Giudei", "santi Giudei", "Giudei celesti", "Giudei di Cristo", "seguaci di Cristo" ecc. come agenti culturali tecnicamente preposti alla manipolazione di esperienze reinterpretate come di contatto diretto con il divino con i connotati, variegati e stratificati, propri dei retroterra culturali in cui essi si sono trovati a vivere. In questo quadro, attori della performance visionaria, vincolati a eseguire taluni ruoli della sceneggiatura in un modo o nell'altro definibile come giudaica, hanno potuto farlo con forme comunicative provviste di un relativo margine di adattamento, conciliando accettabilità e plausibilità da parte dell'*audience* di riferimento e necessità contestuali legate a particolari *hic et nunc*; l'*audience* stessa poteva interpretare i significati in maniera diversa e valutarne l'efficacia e la conseguente ulteriore trasmissibilità. Questo sembra spiegare, innanzitutto, perché talune esperienze di contatto diretto con l'oltremondo sono diventate "testi", ancorché fluidi ed evanescenti almeno in una certa fase della loro esistenza, e soprattutto le motivazioni che hanno condotto alla loro disseminazione e riformulazione, anche in zone molto diverse da quelle del loro probabile luogo di origine.

Quanto segue è il punto di arrivo di un percorso di ricerca oramai quasi ventennale. Si è volutamente evitato di appesantire la trattazione con riferimenti bibliografici e con questioni filologiche ed esegetiche specifiche,

per cui in molti casi il lettore non potrà avere totalmente contezza della complessità di un testo o addirittura di un singolo passo se non ricorrendo alle differenti edizioni commentate circolanti nelle varie lingue moderne. Va comunque sottolineato che un supporto fondamentale a quanto sostenuto nelle pagine che seguono deriva dal lavoro filologico, guidato da Paolo Sacchi, confluito nelle edizioni italiane degli *Apocrifi dell'Antico Testamento* apparse tra gli anni Ottanta e i primi anni Duemila; si tratta di un'impresa scientifica di grande importanza all'interno del quadro culturale italiano, fino a quel momento ancora privo di una traduzione filologicamente aggiornata dei testi giudaici prodotti tra l'epoca persiana e l'emergere dei gruppi protocristiani.

Questo libro si pone al crocevia di incontri e scambi che ho cercato di tenere presenti nell'affrontare le diverse questioni. Sarebbe troppo lungo elencare tutti coloro che, in un modo o nell'altro, hanno fornito spunti o aperture su uno o più argomenti, ma sono certo che ciascuno dei diretti interessati, nel leggere ciò che segue, di tanto in tanto riconoscerà frammenti o sprazzi di dialogo sopraggiunti in momenti alquanto inattesi o in situazioni spesso lontane dall'interazione accademica. A tutti va il mio più sincero ringraziamento, soprattutto per aver suscitato echi di profondità che, mi sia concesso, sono molto al di là delle questioni prettamente scientifiche.

# I

## Le apocalissi tra esperienza e cultura

### È davvero necessario definire una specificità della letteratura apocalittica?

Le origini del termine e del concetto di apocalittica sono totalmente interne alla riflessione teologica cristiana. I primi a usarli con pretese definitive e descrittive sono stati Gottfried Christian Friedrich Lücke (1791-1855) e Adolf Bernhard Christoph Hilgenfeld (1823-1907), con l'intento di contestualizzare e stagiare nel quadro del giudaismo del periodo ellenistico-romano il testo dell'Apocalisse di Giovanni (cfr. rispettivamente Lücke, 1852, e Hilgenfeld, 1857).

L'ultimo libro della Bibbia cristiana ha sempre creato più di un problema alla riflessione teologica, sia cattolica che protestante, imponendo una sua storicizzazione che in qualche modo ne spiegasse la "stranezza" ma, al tempo stesso, potesse salvaguardarne l'"ispirazione". Il concetto di apocalittica, inteso come ambito specifico del giudaismo precedente e/o coevo al sorgere dell'ultimo scritto accolto nel canone neotestamentario, è sembrato assolvere molto bene a tale compito: ha permesso di chiarire le motivazioni per cui il testo dell'Apocalisse fa uso di immagini altamente simboliche e che necessitano di una notevole capacità di decifrazione da parte dell'interprete – dunque l'adesione da parte dell'autore a un vero e proprio genere letterario apocalittico –, ma ha anche assunto la funzione di vero e proprio quadro di contorno attraverso cui mostrare l'intrinseca eccezionalità del testo del veggente di Patmos – il superamento dell'apocalittica alla luce del messaggio "cristiano".

La storia degli studi successivi si è mossa su un doppio binario: presupporre l'esistenza di gruppi apocalittici che scrivevano apocalissi, dunque testi che afferivano a uno specifico ambito del giudaismo del periodo ellenistico-romano; e disegnare una dialettica di sviluppo tra identità e separazione, derivando, da questa stessa dialettica, una particolare visio-

ne delle origini del cristianesimo (cfr. le storie degli studi di Koch, 1970; Schmidt, 1976). In tale quadro ha inoltre inciso la definizione di un ulteriore processo di separazione, quello tra profezia e apocalittica, peraltro esplicitamente connotato in senso degenerativo, per cui l'apocalittica non sarebbe altro che la figlia imperfetta, o spesso bastarda, del profetismo, il portato di un giudaismo che, nonostante il tentativo di mantenersi sulla linea di precedenti autorevoli (i profeti dell'antico Israele), aveva contaminato il messaggio più autentico del profetismo con elementi di provenienza straniera (ad esempio l'idea dell'origine iranica dell'apocalittica, così come portata avanti da Wilhelm Bousset [1865-1920] e dalla cosiddetta scuola storico-religiosa; cfr. Bousset, 1903), o con istanze derivanti da altri ambiti (l'origine dell'apocalittica dalla sapienza, sostenuta soprattutto da Gerhard von Rad [1901-1971] nella IV edizione della sua *Teologia dell'Antico Testamento*; cfr. Rad, 1965, trad. it. spec. pp. 356-64; cfr. anche l'analisi in Koch, 1970, trad. it. spec. pp. 55-7).

Il 1979 ha sicuramente rappresentato uno snodo fondamentale nel tentativo di analizzare la letteratura apocalittica giudaica svincolandola da precomprensioni di natura ideologica e teologica. Un gruppo di ricerca statunitense, guidato da John J. Collins, ha pubblicato una prima raccolta di saggi volti a stabilire l'esistenza di un particolare genere letterario, dai contorni estremamente ampi, definito senza mezzi termini come apocalittico, mostrandone soprattutto l'identità e la specificità prettamente formali. La definizione proposta da Collins – di stampo descrittivo e legata a una metodologia critico-formale molto in voga alla fine degli anni Settanta (cfr. spec. Knierim, 1973) – ha assunto valore quasi normativo nelle successive trattazioni sul tema:

Apocalisse è un genere di letteratura di rivelazione con una struttura narrativa, in cui una rivelazione è mediata da un essere ultraterreno e rivolta a un destinatario umano, schiudendo una realtà trascendente che è insieme temporale, in quanto riguarda la salvezza escatologica, e spaziale, in quanto coinvolge un altro mondo sovranaturale (Collins, 1979, p. 9).

Nonostante i termini greci *apokalypsis* (letteralmente, “rivelazione”) e *apokalypstein* (“rivelare” o anche “svelare”) sembrino stabilizzarsi con significato quasi tecnico per indicare “scritti di rivelazione” intorno al I-II secolo d.C., probabilmente per influsso diretto dei gruppi di seguaci di Gesù (cfr. Smith, 1983), la definizione di Collins emerge, per esplicita volontà



dell'autore, come strumento definitivo esterno agli scritti. A tale criticità, ancora di recente oggetto di discussione (cfr. Fletcher-Louis, 2011, spec. p. 1582), si è unita l'osservazione che una definizione strettamente descrittiva come quella avanzata nel 1979 non sembra chiarire quello che, proprio in una classificazione di stampo prettamente formale, dovrebbe emergere come elemento centrale in qualsiasi definizione, vale a dire la specifica funzione comunicativa legata al genere.

A questa mancanza sembra aver risposto l'ulteriore definizione proposta nel 1986 da Adela Yarbro Collins, sempre all'interno del gruppo di ricerca guidato da John Collins:

Apocalisse è un genere di letteratura di rivelazione con una struttura narrativa, in cui una rivelazione è mediata da un essere ultraterreno e rivolta a un destinatario umano, schiudendo una realtà trascendente che è insieme temporale, in quanto riguarda la salvezza escatologica, e spaziale, in quanto coinvolge un altro mondo sovranaturale; (il fine è) di interpretare presenti circostanze terrene alla luce del mondo sovranaturale e del futuro, e di influenzare sia la comprensione che il comportamento del pubblico mediante l'autorità divina (Yarbro Collins, 1986, p. 2)<sup>1</sup>.



In un successivo contributo, Enrico Norelli ha ripreso la definizione del gruppo di ricerca statunitense cercando di rimettere in questione le connessioni tra forma e contenuto:

Apocalisse è un genere di letteratura di rivelazione con una cornice narrativa, nella quale un essere extramondano media a un ricevente umano una rivelazione che dischiude una realtà trascendente nell'intento di rassicurare – tramite il richiamo alla massima autorità religiosa riconosciuta entro quel dato sistema culturale e ai mezzi riconosciuti in esso come i più adatti a ricevere un messaggio da quell'autorità – circa il permanere del controllo divino sul mondo umano, nonostante la percezione contraria che gli autori di apocalissi, e presumibilmente i loro lettori virtuali, hanno nella propria esperienza (Norelli, 1995, p. 171).

La definizione avanzata da Collins non intendeva rinvenire connessioni necessarie tra forma e contenuto apocalittici (e non è un caso che lo stesso Norelli, nel contributo del 1995, ritenesse oramai vani i tentativi di analisi in tal senso); in quanto illustrazione analitica di tratti esclusivamente formali, essa ha portato all'individuazione di quella che si può definire come una *worldview* o anche una "visione del mondo" apocalittica derivante da una particolare costruzione formale (caratterizzata dall'attesa escatologica



e dalla preminenza accordata all'attività di esseri superumani, oltre che da un forte dualismo cosmico, dal determinismo e da un acceso simbolismo), non di certo una ideologia stabile o il prodotto di un gruppo sociale uniforme (cfr. Collins, 1998, spec. pp. 13, 37-8).

Più recentemente Collins (2016, spec. pp. 32-3) è tornato sui rapporti tra genere letterario apocalittico e visione del mondo apocalittica, facendo soprattutto appello alla teoria "prototipica" della psicologia cognitiva, con cui si cerca di definire i processi di formazione delle categorie di base dell'attività cognitiva umana (cfr. Rosch, 1975; 1978; cfr. anche Swales, 1990, spec. p. 51; Frow, 2006, spec. p. 54). La nozione di prototipo, applicata alla teoria dei generi letterari, è interpretata da Collins come un costruito mentale e astratto costituito da un insieme di proprietà tipiche: esistono, in sostanza, una immagine o un modello ideali di "apocalisse" con cui confrontare tutti i membri riconducibili al genere; partendo quindi dal postulare un particolare prototipo come punto focale del genere, i testi che mostrano coincidenze più o meno vistose con esso appaiono disposti in una scala di maggiore o minore adesione (cfr. Collins, 2016, spec. p. 35).

Collins individua diverse "zone periferiche" rispetto al prototipo dell'apocalisse – che peraltro lui non sembra vedere compiutamente realizzato in un testo concreto, trattandosi di una definizione astratta che unisce tratti propri di scritti piuttosto variegati se visti singolarmente ma definibili, a livello di insieme letterario, come "apocalissi" – dai più antichi Daniele e *Libro dei vigilanti* (ricondotti al periodo della dominazione greca in Palestina), primi esperimenti che metterebbero insieme diverse forme letterarie provenienti dal contesto vicino-orientale e rintracciabili nella stessa Bibbia ebraica, a quelli successivi, legati soprattutto allo schema del viaggio oltremondano, più standardizzati e che rifletterebbero, con maggiore consapevolezza, l'adesione a un modello strutturato.

Al di là dell'importante guadagno della chiarezza, derivante dalla classificazione di Collins, in una materia peraltro difficile e soggetta a discussioni praticamente infinite, il criterio strettamente formale e dal valore onnicomprensivo da lui proposto non ha mancato di suscitare qualche perplessità. Carol A. Newsom (2005) ha sottolineato che l'inclusione di un testo in una particolare definizione genetica non deve mettere da parte quelle che sono le rideclinazioni del testo in quanto singolarità, peraltro in un contesto come quello giudaico poco incline alla teorizzazione e categorizzazione letterarie. Partendo da quanto sottolineato soprattutto da Jacques Derrida (1930-2004), secondo cui «un testo non appartiene ad al-



cun genere», ma può semmai parteciparvi «senza esserne completamente parte e senza arrivare a diventare completamente membro di un insieme più ampio» (Derrida, 1980, p. 209), Newsom si è soprattutto concentrata sulla natura multigenetica di ciascuna apocalisse e sulla loro spesso irriducibile singolarità di tipo formale. A tal proposito, va fatto presente che lo stesso Collins ha messo in luce, già nel 1979, che all'interno del *corpus* degli scritti apocalittici così come da lui ricostruito sono individuabili, abbastanza chiaramente, due sottogeneri, quello dell'apocalisse storica, che inscena la discesa di un essere celeste che si materializza sulla terra per esporre una particolare rivelazione direttamente a un essere umano, e quello del viaggio oltremondano, in cui un veggente viene accompagnato da un essere celeste direttamente al mondo divino per visitarlo in tutta la sua ampiezza (su quest'ultimo sottogenere, cfr. soprattutto Himmelfarb, 1985; 1993).

Ho ricordato, soprattutto sulla scorta di un importante studio di Morton Smith (1983), che il valore tecnico del termine *apokalypsis*, per indicare un particolare scritto, sembra affermarsi già intorno al I-II secolo d.C., e in particolare nell'Apocalisse di Giovanni, in cui il sostantivo "apocalisse" posto all'inizio pare sottolineare una dinamica letteraria in cui la rivelazione e la profezia sono strettamente intrecciate (cfr. Ap 1,1,3: «Rivelazione [*apokalypsis*] di Gesù Cristo, la quale gli diede Dio, per manifestare ai suoi servi le cose che debbono avvenire presto [...]. Beato colui che legge e coloro che ascoltano le parole della profezia [*profeteias*]»; trad. it. in Lupieri, 1999, p. 7). "Apocalisse", per alludere al titolo di un'opera, si trova anche in altri contesti<sup>2</sup>, ma non è escluso che questo uso di natura paratestuale sia riconducibile a successive aggiunte da parte di copisti cristiani intenti proprio a esplicitare le analogie con il testo dell'Apocalisse di Giovanni e a rendere chiaro il senso con cui una particolare apocalisse veniva riletta e trasmessa in seno a gruppi oramai composti del tutto da seguaci di Gesù. Ciò che a ogni modo emerge, in Ap 1,1,3, è che la «profezia» va compresa come «rivelazione di Gesù Cristo» e, dunque, come strumento comunicativo che, da un lato, appare fondato sulla *profeteia* biblica (e non è un caso che praticamente ogni passaggio dell'Apocalisse sia letteralmente intriso di riferimenti intertestuali provenienti da materiali profetici precedenti) e, dall'altro, acquista tutto il suo valore alla luce della figura di Gesù in quanto colui che inverte ciò che è contenuto nelle profezie bibliche.

Se l'operazione condotta dall'autore dell'Apocalisse è per certi versi all'origine di quel particolare modo di leggere la profezia biblica in pro-

spettiva cristiana, come messaggio che ha senso solo in quanto anticipazione dell'evento Cristo e che individua nel termine "apocalisse" un valore esclusivamente escatologico (peraltro connesso a una fine catastrofica del mondo umano per lasciare spazio alla seconda venuta di Gesù), testimonia però anche di una dinamica culturale interna al mondo giudaico, sebbene alla fine del I secolo d.C. Come ricordato poc' anzi, secondo Martha Himmelfarb sarebbe piuttosto evidente una distinzione di tipo genetico tra le apocalissi con viaggio ultraterreno e quelle "storiche"; se nel primo gruppo apparirebbe con maggiore evidenza una stretta vicinanza ai resoconti di viaggi ultramondani tipici della letteratura del Vicino Oriente antico (e che appaiono, come tali, ampiamente riutilizzati nel primo esemplare di questo tipo di narrazione apparso all'interno del giudaismo, il *Libro dei vigilanti*), nel secondo, invece, sarebbe molto più massiccio il debito nei riguardi dei moduli di comunicazione profetica così come si trovano, ad esempio, nel libro di Ezechiele (cfr. soprattutto Himmelfarb, 1993, spec. pp. 9-28). In questo quadro di forte dipendenza non è quindi casuale che proprio in uno scritto classificabile come apocalisse "storica", stando almeno ai criteri di analisi approntati da Collins, il *4 Esdra*, il veggente che parla in prima persona indichi a chiare lettere in Daniele, l'autore del libro che nel successivo canone cristiano verrà incluso tra i profeti "minori", un suo «fratello» (cfr. 12,10-15), volendo così esplicitare una relazione legata alla messa per iscritto di una rivelazione proveniente dall'oltremondo. La dinamica che associa rivelazione e profezia, in relazione proprio al *4 Esdra*, è d'altronde osservabile ancora nel III secolo d.C., in quanto sia Clemente di Alessandria che Origene, nel riportare alcuni passi verosimilmente tratti dall'opera, attribuiscono il resoconto a un Esdra «profeta» (cfr. Origene, *Commento a Matteo*, 27,11; Clemente di Alessandria, *Stromati*, 3,16), valorizzando un elemento esplicito nel testo, quando viene riferita a Esdra la frase «di tutti i profeti ci sei rimasto solo tu» (*4 Esdra*, 12,42, trad. it. in AAT I, p. 475)<sup>3</sup>.

Una netta distinzione tra profezia e apocalittica, così come la stessa autonomizzazione di un genere letterario apocalittico all'interno del complesso quadro culturale del giudaismo del periodo ellenistico-romano, sono elementi che, a loro modo, risentono della successiva visuale teologica cristiana e che, come tale, ha portato alla rigida divisione in *corpora* dei materiali testuali del giudaismo. Per questo, l'esistenza stessa di un genere apocalittico come qualcosa di profondamente altro rispetto al profetismo biblico va ripensata e smussata alla luce della continuità, sottolineata so-

prattutto da John Barton (2007), nel modo in cui i testi apocalittici si presentano e presentano le proprie rivelazioni rispetto ai profeti dell'antico Israele e nei cui confronti mostrano di porsi in una linea di totale e assoluta continuità.

### Prerogative del vedere

Il tentativo di questo libro è soprattutto quello di abbandonare rigide classificazioni formali. Il termine "apocalisse" viene qui inteso per quello che effettivamente significa nella lingua greca, "rivelazione". Una apocalisse è quindi un qualsiasi resoconto di tipo rivelativo che abbia un impianto descrittivo compiuto e definito, e che sia interamente volto a mostrare aspetti, elementi e figure propri dell'oltremondo. Un approccio di questo tipo inserisce gli scritti cosiddetti apocalittici in un filone estremamente ampio e dai contorni piuttosto incerti, congiungendosi non soltanto con gli scritti profetici dell'antico Israele, ma anche con la più ampia letteratura di tipo rivelativo proveniente dal Mediterraneo antico. Il criterio di selezione scelto nell'analisi non è strettamente genetico e non intende avvalorare l'esistenza di un tipo di letteratura con tratti strutturali esclusivi, appunto quella apocalittica, ma è più generalmente cronologico, concentrandosi in particolare sugli scritti di rivelazione prodotti in un determinato lasso di tempo (tra il IV secolo a.C. e il II secolo d.C.), in una specifica area culturale e linguistica (che va dalla Palestina di epoca persiana e greco-romana ad alcuni ambienti giudaici sparsi nel mondo greco-romano al di fuori della Palestina) e che, in un modo o nell'altro, ridisegnano e rimodulano una particolare autodefinizione giudaica in prospettiva visionaria.

Il tentativo, in sostanza, è quello di estendere di molto il concetto stesso di apocalisse, facendolo diventare indicatore di un resoconto di contatto diretto con il "mondo altro" (o con l'aldilà o con l'oltremondo; tutte dizioni che verranno utilizzate in senso quasi sinonimico) all'interno di un quadro culturale estremamente ampio, dai tratti inter- e transculturali, in cui è ritenuto di vitale importanza vedere e comunicare il rapporto con il divino. Tale tentativo di estensione dell'apocalisse può essere, però, anche letto come uno strumento capace di far implodere il concetto stesso che, perdendo quella specificità apocalittica almeno così come ricostruita da una tradizione di studi influente e di lungo corso, emerge per quello che realmente è, una categoria con cui si è tentato di mettere ordine in

un magma testuale ampio e dai tratti spesso confusi e con cui si è però anche ritenuto di poter salvaguardare divisioni e categorizzazioni dei *corpora* della letteratura giudaica e protocristiana di stampo propriamente canonico.

Il primo aspetto di cui non si può non tenere conto è il legame con i resoconti di rivelazione solitamente ascritti al profetismo biblico. Il modo in cui il Deuteronomio percepisce e costruisce la comunicazione diretta con il divino emerge come di tipo essenzialmente auditivo, dato che il profeta è principalmente uno che ascolta un messaggio che proviene direttamente dall'oltremondo e lo comunica a voce (cfr. spec. Dt 18,18). Nonostante il testo tenga spesso a distinguere forme di comunicazione autorizzate da quelle ritenute improprie o esplicitamente "scorrette" (in tale quadro va posta la linea che separa la profezia dalla divinazione o dal sogno: ad esempio, cfr. Dt 13,2.4 e 18,10, ma cfr. anche Lv 20,27), ciò nondimeno è innegabile che tale volontà di definizione si iscriva in una vasta rete di pratiche e resoconti volti a percepire il mondo altro e a darne conto in forme più o meno strutturate di narrazione.

I testi che si pongono sulla scia della normalizzazione deuteronomistica tengono a sottolineare che il profeta è colui che parla «bocca a bocca» con Jhwh e non «per enigmi» (Nm 12,8), rendendo esplicita la necessità, per colui che espone una rivelazione, di ascrivere sempre e comunque il proprio rendiconto a un contatto diretto con il mondo altro che eviti forme di mediazione che si allontanano dalla sorgente più pura della rivelazione stessa. Ma non dobbiamo lasciarci trarre in inganno da questo tentativo di specificazione, peraltro in un contesto sacerdotale come quello in cui hanno visto la luce i documenti inclusi nel Pentateuco, di pratiche di contatto diretto con il mondo altro non sempre irreggimentabili.

Accanto alla modalità auditiva emerge, sempre nella sistematizzazione sacerdotale, anche l'idea che il profeta sia uno che può vedere direttamente il mondo altro e che, in seguito a un'esperienza totalizzante quale è quella della visione (sicuramente *più* totalizzante rispetto a quella dell'ascolto), *può* comunicare proprio *perché* ha visto (cfr. spec. Nm 12,6). Ed è proprio in questa linea, che congiunge visione e comunicazione, e quindi messa per iscritto della visione come vera e propria descrizione autoptica di un'esperienza visionaria, che si inserisce il cosiddetto profetismo biblico e la creazione, peraltro soggetta a diverse e successive manipolazioni e rimodulazioni, delle collezioni profetiche che oggi troviamo nella Bibbia (Isaia, Geremia, Ezechiele ecc.).

Il problema della natura dell'accesso diretto al mondo altro, o al divino, rappresenta un formidabile indicatore di distanza tra noi e quello che definiamo, in maniera generica, come mondo antico. Qui la possibilità di vedere direttamente il divino è infatti fuori discussione. Il rapporto *vis-à-vis* con l'oltremondo è un'esperienza sperimentabile, non soltanto nell'ambiente giudaico, ma in tutto il mondo circostante. Nella letteratura giudaica proveniente da ambienti sacerdotali, prodotta in una fase successiva all'esilio babilonese (tra il 538 e il 515 a.C.) e, con ogni verosimiglianza, in seguito alla costituzione di un vero e proprio Stato vassallo rispetto all'impero dei Persiani (tra il VI secolo e il V a.C.), il problema del contatto diretto e della relativa visione del mondo altro consiste principalmente nella sua origine, nella successiva comunicazione e nella collocazione del suo trasmettitore dalla parte della potenza divina o di altre divinità o entità opposte a Jhwh. E questa diversa origine e collocazione comporta evidentemente una diversa valutazione del contatto e del suo verbalizzatore: comunicazione che proviene direttamente da Jhwh o azione riconducibile a esseri divini inferiori o antagonisti di Jhwh.

Visione e comunicazione, dunque, ma anche contatto diretto con il mondo altro e resoconto perlopiù scritto di questo contatto, sono concetti che si pongono in una rete di rapporti complessi e che appaiono, in un modo o nell'altro, come indicatori di un vero e proprio *pattern* (su cui cfr. Destro, Pesce, 2011; 2015; 2017, spec. pp. 85-111; Tubiana, 2012), un modello culturale e religioso che va ricostruito in prospettiva eminentemente inter- e transculturale, se non altro perché scaturigine di mondi che, nonostante le difficoltà di collegamento tra contesti lontani nello spazio, vedono al loro interno fenomeni di interazione e coabitazione culturali più pervasivi di quanto non si credesse soprattutto in passato (cfr. Belayche, Dubois, 2011; Amodio, Arcari, Pierobon Benoît, 2016).

Nelle apocalissi si coagulano, come vedremo anche nel prosieguo, diverse modalità di azione religiosa e culturale, che appaiono così tradotte e rese secondo un vero e proprio modello descrittivo, di natura autoptica, che si fonda sulla visione diretta di ciò che è ritenuto essere l'origine stessa dell'azione umana e della sua più profonda e vera dimensione. Questo modello, però, implica anche costruzioni del singolo tradente e del suo messaggio particolari e contestuali, veri e propri punti di congiuntura di complesse reti socioculturali e di specifiche concezioni della stessa individualità visionaria. Il visionario, in sostanza, emerge come una vera e propria "erma bifronte" che, se da un lato appare espressione di dinamiche

cognitive e culturali impiantate in un modo di concepire il mondo proprio delle società che definiamo, non senza problemi, come tradizionali, dall'altro si rivela diretta conseguenza di necessità comunicative e di forme di costruzione della stessa autorità religiosa assolutamente specifiche e che siano in grado di far fronte a particolari bisogni.

James B. Wallace ha offerto un ampio campionario soprattutto delle descrizioni provenienti dal mondo greco-romano che rendicontano esperienze di viaggi nell'aldilà (cfr. Wallace, 2011, spec. pp. 39-94). Concentrarsi su descrizioni di ascesa o di viaggio oltremondano significa soprattutto mettere l'accento sull'idea della separabilità tra corpo e anima, che secondo Wallace è il presupposto fondamentale che conduce a narrare particolari esperienze interiori come resoconti di accesso diretto al mondo altro. Il tentativo di questo libro va ancora oltre, ritenendo la descrizione del viaggio in prima persona nell'aldilà solo *una particolare* rideclinazione, ancorché piuttosto diffusa ma sempre e comunque determinata da specifiche esigenze comunicative e culturali, di prerogative legate alla visione come coagulo di esperienze corporali e interiori che trovano il proprio sbocco narrativo nel resoconto di accesso diretto e in prima persona al mondo altro, sia come spostamento del singolo visionario nella dimensione dell'oltremondo, sia come materializzazione dell'ultraterreno nella dimensione terrena. La visione diretta prelude a e certifica una descrizione che può essere rideclinata e a sua volta riraccontata per aderire a nuove e sempre contestuali necessità comunicative; allargando lo sguardo oltre la cultura giudaica del periodo ellenistico-romano, ciò appare evidente nei casi di personaggi come Aristeia di Proconneso<sup>4</sup>, Epimenide di Creta<sup>5</sup>, Ermotimo di Clazomene<sup>6</sup> o Empedotimo di Siracusa<sup>7</sup>, tutte figure a cui sono ascritte visioni dirette del mondo divino o dell'aldilà e che, come tali, sono rimodulate in successive descrizioni autoptiche avvalorate proprio dal ricorso a un'autorità visionaria. Anche resoconti che mostrano un'elevata rielaborazione letteraria sembrano seguire un modello simile, come avviene nel caso del famoso racconto di Er di Panfilia inserito da Platone nel X libro della *Repubblica*, secondo cui questo soldato, risvegliatosi da un lungo sonno proprio mentre viene adagiato sulla propria pira funebre, dichiara di aver assistito alle decisioni sul destino delle anime dopo la morte e di aver ricevuto mandato di riferirne agli uomini (614d).

La possibilità di accedere direttamente al mondo altro, e la relativa descrizione che ne deriva, è dunque un modello cognitivo-esperienziale a largo raggio nelle culture e nei testi antichi, ma, come tale, appare rimodulato

in resoconti estremamente vari e diversificati che obbediscono a funzioni comunicative sempre contestuali. Nel sogno di Scipione che chiude la *Repubblica* di Cicerone (6,9-29), l'Emiliano, alla vigilia dell'assedio di Cartagine del 149 a.C. (da lui rasa al suolo tre anni dopo), sente di raggiungere il suo avo omonimo, l'Africano, e suo padre Lucio Emilio Paolo, venendo contestualmente a conoscenza della ricompensa destinata a coloro che avranno agito seguendo l'interesse della collettività (cfr. 6,14-16.29); qui il meccanismo della visione diretta del mondo altro (sebbene non sia perfettamente chiaro in quale luogo l'Emiliano si trovi durante il suo sogno) appare rimodulato in funzione precipuamente politica dallo stesso Cicerone, che sente di dover avvalorare la sua particolare visione del mondo altro facendo ricorso a una importante *auctoritas* del passato. Nel *Corpus Hermeticum* (tra il II e il III secolo d.C.), invece, e specialmente nella sezione conclusiva del I trattato (spec. 24-26), vediamo l'ascesa dell'anima attraverso le sette sfere, processo che coincide con la purificazione della stessa dopo le contaminazioni subite stando a stretto contatto con il corpo, fino alla vera e propria deificazione finale; qui il modello della visione diretta appare soprattutto riformulato come raggiungimento di un superiore grado di conoscenza di tipo tecnico e religioso, per cui è necessario, per l'autore del trattato, rendere inattivi i sensi ed elevarsi, così, dalla materialità e dalla condizione corporea.

La dimensione più strettamente iniziatica, o se si vuole misterica, è invece ravvisabile nelle *Metamorfosi* di Apuleio (intorno al II secolo d.C.), dove un vero e proprio processo che conduce alla visione diretta della divinità sembra essere favorito da pratiche preparatorie esplicitamente rivolte a questo scopo (elemento che sembra essere confermato, ad esempio, dalla cosiddetta liturgia mitraica, una collezione di papiri databile intorno al IV secolo d.C.; cfr. discussione e bibliografia in Wallace, 2011, p. 81).

Anche la satira, se debitamente contestualizzata, può dirci qualcosa in merito al vedere come prerogativa di una descrizione autoptica del mondo altro che possa essere rendicontata e raccontata a uso e consumo di particolari contesti e per specifiche funzioni. A Luciano di Samosata, scrittore e retore siriano attivo nel II secolo d.C., si deve la stesura di un'opera intitolata *Icaromenippo*, in cui il protagonista, Menippo di Gadara (filosofo e celebre autore di satire attivo intorno alla prima metà del III secolo a.C.), decide di salire prima sulla luna e, da lì, direttamente alle dimore degli dei per verificare di persona quale sia la struttura del cosmo, non fidandosi delle contraddittorie astrazioni elaborate in merito dai filosofi. Qui il meccanismo del vedere appare rideclinato in funzione essenzialmente

polemica, rimandando a tutta una serie di racconti in cui la conoscenza e la visione diretta del mondo altro, o di mondi non accessibili in condizioni normali, appaiono come vera e propria *hybris* punita dal fatale fallimento proprio di chi ha voluto a tutti i costi vedere con il proprio corpo (si pensi al caso di Icaro!). Menippo è semplicemente più furbo di Icaro, invece di fabbricarsi ali di cera destinate a sciogliersi, si procura quelle autentiche di un'aquila e di un avvoltoio. Il limite intrinsecamente umano della conoscenza viene icasticamente rappresentato da Luciano ricorrendo al caso estremo di una visione diretta, con il proprio corpo e con strumenti debitamente costruiti per svolgere tale operazione, da parte di un contestatore "patentato" come Menippo, che arriva così a evidenziare tutta l'inutilità dei tentativi precedenti volti proprio a mostrare, ciascuno a suo modo, la realtà dei mondi inaccessibili all'essere umano.

Perché proprio la visione diretta è così rilevante in questo complesso quadro cognitivo e culturale? Norelli (2018, spec. pp. 542-3) ha recentemente puntato l'attenzione su una serie di affermazioni piuttosto indicative: stando al filosofo Eraclito di Efeso (attivo tra il VI e il V secolo a.C.), «gli occhi sono testimoni più precisi delle orecchie», frase non a caso riportata con favore dallo storico del II secolo a.C. Polibio di Megalopoli (*Storie*, 12,27 = fr. 101a Diels-Kranz), elemento che in parte si spiega alla luce di quella quasi ovvietà secondo cui, nella lingua greca, "io so", *oida*, non è altro che un perfetto del verbo "vedere" e che, non a caso, lo stesso Platone sembra richiamare proprio quando sottolinea che l'unico oggetto certo di conoscenza è l'*idea*, termine formato dalla stessa radice *-id*.

La visione diretta è ciò che permette, in contesto sociali e culturali come quelli qui affrontati, di avere una conoscenza che sia la più completa e globale possibile e che possa, come tale, fondarsi su un coinvolgimento totale dell'essere umano e delle sue capacità di relazione con l'esterno. D'altronde lo stesso Filone di Alessandria, nel suo trattato *Sui sacrifici*, sottolinea come la testimonianza garantita dagli occhi sia «un criterio di giudizio più chiaro di quello che potrebbero fornire le orecchie» (34; trad. it. in Radice, 2005, p. 401). La letteratura visionaria appare, dunque, come una sorta di ritrovato tecnico capace di aprire la strada a nuove conoscenze accreditandole su di una testimonianza che, di per sé, si rivela come assolutamente fededegna. La tecnologia visionaria non fornisce solo una visuale più compiuta di ciò che comunemente non si conosce o si dà per scontato, ma offre anche l'opportunità di una nuova, più vasta, più complessa serie di assunti. Spinge a cambiare prospettiva, o a fornire una prospettiva più



chiara e completa di ciò che è reputato di vitale importanza in quello che è l'universo culturale e religioso giudaico.

### Narrazioni ed emozioni, cultura e religione

Alla narrazione apocalittica così come attestata nei testi giudaici e proto-cristiani mi pare solo in parte applicabile ciò che secondo Shmuel Lissek (2012) il concetto stesso di apocalittica sembra inevitabilmente evocare: una reazione di paura come emozione “di partenza” di fronte al suo svolgersi, una paura che però non per tutti è paurosa, divenendo rassicurante, in quanto conosciuta, soprattutto per coloro che hanno vissuto particolari traumi. Lissek ha sottolineato che l'idea di un fato superiore e crudele, da cui non ci si può sottrarre, appare per alcuni come una sorta di panacea al proprio malessere, assumendo tratti e contorni che rimandano sempre e comunque a una risoluzione del male presente. Avere indicazioni chiare sul come il mondo finirà rende la minaccia chiara e prevedibile, evitando quindi che si debba preoccuparsene e mostrandone anche il più o meno definitivo scioglimento. È evidente che Lissek fonda la sua analisi su quello che “apocalisse” significa soprattutto oggi, in quanto costruito culturale inscindibilmente legato alla interpretazione dell'escatologia propria della teologia cristiana e, come tale, in parte riversatasi anche in quel complesso amalgama rappresentativo e immaginativo che è l'apocalisse secolarizzata propria della cinematografia distopica (il cui principale capostipite va certamente ravvisato nel film del 1927 *Metropolis*, del regista Fritz Lang [1890-1976]). In quanto resoconti che pretendono di fondarsi sulla visione diretta dell'oltremondo, le rivelazioni giudaiche e protocristiane “in-scenano”, al loro interno, differenti livelli di reazioni emotive, un vero e proprio coacervo che viene rinarrato e messo per iscritto sulla scorta di analogie e rimandi a esperienze concretamente vissute da particolari attori sociali; le apocalissi riformulano, in un modo o nell'altro, *diverse* modalità di contatto diretto di un singolo o di un gruppo con ciò che è ritenuto, in quei particolari quadri culturali, come l'«innegabilmente plausibile» (cfr. Rüpke, 2016, trad. it. spec. p. 43), l'oltremondo o il mondo altro.

La questione tocca, come è facile immaginare, problemi di enorme difficoltà e, non a caso, da tempo al centro dei dibattiti sociologici e antropologici in merito a quei discussi e complessi oggetti che chiamiamo religione e cultura. Ovviamente non posso qui neanche accennare a simili

problemi, limitandomi a definirli in maniera assolutamente generica e, soprattutto, in funzione dello specifico che riguarda la mia indagine.

Le complesse reti di relazione che congiungono emozioni, religione e cultura hanno visto una notevole riflessione teorica soprattutto nei lavori di Robert Bellah (1970) e Clifford Geertz (1973, trad. it. pp. 137-84), sebbene in queste analisi soprattutto il concetto di emozione soffra di una certa indeterminatezza definitoria. In questo quadro si sono innestate le ricerche portate avanti da John Corrigan e fondate su un ampio lavoro di stampo interdisciplinare che ha visto il coinvolgimento di storici, sociologi, psicologi, studiosi di critica letteraria e neuroscienze (cfr. Corrigan, Crump, Kloos, 2000; Corrigan, 2004; 2008).

Le difficoltà connesse a uno studio delle emozioni sono facilmente evidenziabili se si pensa alla dicotomia che viene spesso chiamata in causa: sono, le emozioni, un elemento universale che contraddistingue la natura umana in quanto espressione dell'evoluzione di *Homo sapiens*, o sono, invece, fattori *sempre* determinati storicamente e, dunque, definibili solo ed esclusivamente in termini di variabili storico-culturali (cfr. in merito quanto rilevato da Corrigan, 2004, spec. p. 7)? In questa sede non mi pare particolarmente fruttuoso partire dalla dicotomia tra la prospettiva "universalista" e quella "storico-costruzionista". Come sottolineato di recente anche da Stephen C. Barton (2011), l'emozione, o ciò che definiamo emozione, non va intesa come un qualcosa che si oppone alla ragione; essa è la risultante di particolari modalità cognitive che, in quanto tali, appaiono inevitabilmente soggette a stimoli, influssi e modifiche derivanti dal particolare ambiente in cui sono inserite (cfr. anche Nagy, Boquet, 2015, trad. it. 2017, spec. pp. 21-44). In questo senso, le emozioni non concernono soltanto la vita interiore dell'individuo, ma vanno pensate e comprese come pensiero incorporato, e dunque come strutture relative ai molteplici aspetti della vita umana, da quelli più individuali a quelli strettamente istituzionali. I complessi emozionali, dunque, non riguardano solo l'individuo, sebbene pure questo aspetto abbia una sua fondamentale rilevanza, e non afferiscono semplicemente alla vita personale e privata, ma si inseriscono nel contesto stratificato dei discorsi e delle pratiche che costituiscono la cultura e la conoscenza locali; non rappresentano, quindi, un qualcosa di marginale rispetto alla relazione che si instaura tra il sé e il contesto sociale di appartenenza, ma un vero e proprio coinvolgimento personale nel, e insieme una risposta al processo sociale, un prendere parte a particolari forme di azione e a complesse reti relazionali.

È importante richiamare, a tal proposito, anche uno studio di Ole Riis e Linda Woodhead che, partendo dalla prospettiva sociologica secondo cui le emozioni sono «orientamenti psicofisici e adeguamenti all'interno di contesti relazionali» (Riis, Woodhead, 2010, p. 21), offre una prospettiva multidimensionale volta a contestualizzare le reazioni emozionali in una complessa rete in cui interagiscono *agency* (nel senso della capacità di agire) individuale, gruppi sociali e oggetti simbolici:

La vita sociale è un campo di forze composto di energie emozionali. Per questo le emozioni non sono confinate al cuore o al cervello dell'agente individuale, ma sono integrate nel flusso della vita sociale e simbolica. Nel momento in cui noi agiamo negoziando nel mondo, in quel preciso istante ci troviamo immersi in un *range* di differenti campi emozionali, muovendoli ed essendo mossi da essi all'interno dello stesso processo [di interazione sociale] (ivi, p. 22).

La visuale di Riis e Woodhead poggia saldamente sull'idea di Émile Durkheim (1858-1917) che le emozioni sono fatti eminentemente sociali; ma questa prospettiva appare ulteriormente arricchita da quella di Georg Simmel (1858-1918), secondo cui gli oggetti simbolici (ad esempio le scritture fondative per una particolare collettività o gli edifici di culto) sono «parte del processo in cui le emozioni si trovano a essere catturate, stabilizzate, coltivate, comunicate e rinforzate» (Barton, 2011, p. 577).

Esistono veri e propri “regimi emozionali”, un ampio sistema di relazioni sociali e materiali in cui si collocano gli individui e le aggregazioni micro- o macrosociali. Questi regimi non sono ovviamente monolitici o monopolistici: possono essere sovvertiti, per cui gli individui arrivano spesso ad abitarne molti contemporaneamente e a muoversi tra di essi in maniera trasversale, e non sono neanche restrittivi, nel senso che possono far emergere, al loro interno, nuovi e inaspettati strumenti capaci di implementare un particolare *range* emozionale.

Una simile visuale integrata dei complessi emozionali come vero e proprio coagulo di strutture cognitive interne e rimodulazioni ambientali o, anche, ecosistemiche, non può che presupporre definizioni di religione e cultura estremamente ampie e malleabili e che, per certi versi, si compenetrino. Tale operazione, per lo specifico del contesto giudaico e protocristiano che qui ci interessa, è resa ancora più agevole se si pensa a quanto rilevato con forza da Daniel Boyarin: il giudaismo precristiano, e dunque i gruppi di seguaci di Gesù almeno fino alla svolta costantiniana non

possono essere pensati come una religione autonoma; il concetto stesso di religione, derivante soprattutto dal quadro ufficiale greco-romano e come tale ripreso e rimodulato dalle Chiese cristiane postcostantiniane, non sembra in grado di definire il modo in cui il giudaismo del periodo ellenistico-romano ha pensato sé stesso e le numerose modalità di relazione con il proprio dio Jhwh, con i propri simili e nei riguardi degli “altri” (cfr. soprattutto Boyarin, 2019). A ogni modo, in questa sede i concetti di religione e cultura verranno usati, in maniera pressoché intercambiabile, soprattutto alla luce della definizione proposta da Geertz nel suo studio sulla *Religione come sistema culturale*: si può definire come “religione”, e quindi come “cultura”,

un sistema di simboli che opera [...] stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo [...] della formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e [...] del rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che [...] gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici (Geertz, 1973, trad. it. p. 137).

Certamente questa definizione, estremamente ampia eppure non esente da talune rigidità, non può e non deve mettere da parte la fondamentale rilevanza che, in un sistema come quello giudaico antico, avevano le capacità di manipolazione e di rimodulazione propriamente individuali. In un quadro in cui la distinzione tra ufficiale e marginale era porosa e non sempre chiara, va inevitabilmente concesso un certo peso all'azione individuale e alla sua più o meno relativa disseminazione comunicativa. Sempre Geertz ha sottolineato che i simboli e le strutture “sacre” inducono, in vario modo, una enorme varietà di stati emozionali che si spalmano su una lunga scala che va dall'esaltazione più sfrenata alla depressione più acuta. Le tessere che compongono il mosaico dell'esperienza e delle emozioni religiose, e che trovano così forma in racconti e testi individuali disseminati come diretta relazione tra un singolo e la fonte più alta della conoscenza, il mondo «innegabilmente plausibile» del divino, sono costituite da concetti, credenze, rituali che possono essere sempre rimodulati e riformulati per aderire a particolari necessità comunicative. Esiste quindi una profonda interconnessione tra esistenza in un particolare sistema socioculturale, esperienza individuale, rimodulabile o rimodulata da un individuo che vive in un particolare sistema, ed espressione o narrazione, in cui il sistema socioculturale e il singolo per certi versi si

ricongiungono, dato che l'universo di segni e significati rappresentato dal sistema appare inevitabilmente manipolato per le necessità comunicative che hanno spinto il singolo a raccontare e a descrivere.

Nel complesso, dunque – ma questo lo vedremo meglio nel prosieguo –, si può affermare che la visione diretta del mondo altro, così come si presenta nei testi apocalittici del giudaismo del periodo ellenistico-romano e del protocristianesimo, si caratterizza, tra gli altri, per due aspetti rilevanti: tale pratica, da un lato, assume la forma di uno strumento conoscitivo formidabile delle realtà oltremondane, dando la possibilità a un singolo di vedere direttamente *come è* l'oltremondo; dall'altro, permette di oggettivare dimensioni interiori e/o interiorizzate, connesse a un'esperienza di contatto diretto con il mondo altro che si ritiene sia stata *precedentemente* vissuta e che trova forma compiuta in un racconto.

La visione, in quanto complesso connotato sia come *performance*, sia come testo o racconto, permette di rendere visibile il mondo altro e di farlo presente. Questo spiega la ricca rete di movimenti e reazioni interiori che, in un modo o nell'altro, questi testi paiono documentare (il visionario e/o chi assiste alla visione pregano, piangono, gioiscono, si prostrano, si umiliano ecc.). Ma in quanto vera e propria riconfigurazione in complessi testuali volti a disegnare un'immagine sistemica del mondo e delle dinamiche che lo determinano, la visione diretta del mondo altro implica e presuppone rappresentazioni e narrazioni fortemente connotate a livello tradizionale assunte come generatori di senso all'interno dello specifico sistema socioculturale in cui un particolare visionario si trova ad agire.

Se l'esperienza di contatto diretto con il mondo altro appare, per così dire, innescata in prima istanza da pratiche culturali più o meno condivise, essa stimola però immediatamente le modalità cognitive del singolo, che rimodellano come vero e proprio resoconto visionario ciò che egli ha effettivamente vissuto o ciò che ritiene che altri abbiano effettivamente vissuto. Il visionario si pone alla ricerca di un nesso tra le cose che sono davanti e intorno a lui e la materiale esistenza nel mondo. Così facendo, rende l'esperienza comunicazione, inserendola in un flusso plurale di possibilità, negoziate da coloro a cui si rivolge o a cui intende rivolgersi. Siamo in un contesto in cui un singolo altamente tecnicizzato riesce a trasformare e a far proprie le risorse simboliche attive nel suo mondo e in cui produzione e consumo – agendo in un universo condiviso – possono scambiarsi i ruoli.

## Stati alterati di coscienza ed esperienze religiose

In uno scritto visionario di cui ci occuperemo più diffusamente in seguito (cfr. *infra*, pp. 112-6, 124-6), il 4 *Esdra*, vediamo che il personaggio che nel testo parla in prima persona, dopo che ha digiunato e pianto per sette giorni, si trova a vivere in una condizione di profonda oppressione e tristezza; solo dopo egli riacquista «lo spirito di intelligenza» (*spiritus intellectus*) ed è in grado di rivolgere una preghiera all'Altissimo, a cui segue una nuova visione dell'angelo che lo ha già visitato la notte precedente e che è stato incaricato di istruirlo (cfr. 5,20-22). Il testo ci mette di fronte una dinamica emozionale estremamente complessa, dove alla presenza di meccanismi che innescano una serie di reazioni emozionali negative – soprattutto dolore e pianto – si sussegue il tentativo di capire ciò che il protagonista delle visioni sta vivendo, tentativo che si scontra con la difficoltà legata all'impossibilità di carpire tutto ciò che riguarda la dimensione dell'oltremondo:

Egli mi disse: “Sei uscito così di mente per Israele? Oppure credi di amarla più di Colui che l'ha creata?” Dissi: “No, signore, ma ho parlato per il dolore, perché le mie reni mi torturano ogni momento, dato che cerco di comprendere le vie dell'Altissimo, e di esplorare il decreto del suo giudizio”. Egli mi disse: “Non puoi”. Dissi: “Perché, o signore? E perché allora sono nato, e perché il grembo di mia madre non è diventato per me un sepolcro, in modo che non vedessi la fatica di Giacobbe, e la stanchezza della stirpe di Israele?”. Egli disse: “Contami coloro che non sono ancora venuti, raccoglimi le gocce disperse, rinverdiscimi i fiori secchi, aprimi i depositi chiusi e fammi venire fuori i venti che vi sono rinchiusi; oppure mostrami il volto di coloro che non hai mai visto, oppure l'immagine della voce: [solo] allora ti spiegherò quell'enigma che desideri tanto sapere!”. Dissi: “Signore e padrone, chi è mai che può sapere queste cose, se non Colui che non abita assieme agli uomini? Io invece, stolto e misero come sono, come potrei dire di quelle cose delle quali tu mi hai chiesto?” Mi disse: “Come non puoi fare nessuna delle cose che sono state dette, così non potrai scoprire il mio giudizio, o il fine dell'amore che ho promesso al mio popolo” (4 *Esdra* 5,33-40 = AAT I, pp. 419-21).

All'inizio dell'Apocalisse di Giovanni, il protagonista delle visioni, che sappiamo chiamarsi Giovanni, accenna rapidamente alle circostanze biografiche che fanno da cornice alle visioni successivamente descritte nell'opera. Giovanni sembra recarsi a Patmos proprio per avere delle visioni e dare così vita al testo che noi conosciamo come l'Apocalisse. Il veggente, nel presentarsi, accenna alla relazione che lo lega ai suoi destinatari come a

un rapporto di fratellanza e a un legame solidale e coesivo, precisando che si tratta di una condivisione di alterazione interiore evidentemente dovuta al fatto che i destinatari, in un modo o nell'altro, sperimentano anch'essi quasi quotidianamente movimenti di contatto diretto con il sovrannaturale (*thlipsis*); in questo quadro, il testo precisa:

Fui in spirito nel giorno del Signore e udii dietro di me una voce grande, come di tromba, che diceva: Ciò che vedi scrivi in un rotolo e manda alle sette chiese, a Efeso e a Smirne e a Pergamo e a Tiatira e a Sardi e a Filadelfia e a Laodicea (Ap 1,10-11; trad. it. in Lupieri, 1999, pp. 8-9).

L'espressione *egenomēn en* (letteralmente "fui in", "mi trovai") segnala il passaggio da una condizione mentale a un'altra, mentre la presenza del termine *pneuma* ("spirito"), in questo contesto, potrebbe derivare dall'implicito contrasto con «la *sarx*, o anche con il *sōma* o l'*anthrōpos* ricorrenti in altre espressioni parallele e opposte» (Tripaldi, 2012, pp. 102-3). Ciò che il veggente sta descrivendo, in sostanza, è una sorta di uscita dal proprio sé, un passaggio a uno stato di coscienza non ordinaria, «non condizionata cioè da funzioni, facoltà e fattori caratteristici della vita normale del corpo, che introduce alla visione dell'essere celeste» (ivi, p. 103).

Un caso più o meno analogo si trova nell'*Ascensione di Isaia*, sebbene non si possa considerare il testo nella sua interezza come un vero e proprio resoconto visionario, dato che questa modalità di relazione con l'oltremondo appare in maniera esplicita soltanto nella sezione 6-11, quella in cui un visionario che si nasconde dietro la maschera pseudepigrafica di Isaia vive una vera e propria esperienza di *trance* che lo porta attraverso il firmamento e i sette cieli, fino alla dimora di Dio dove si svolge una liturgia celeste guidata dal Cristo preesistente e dall'angelo dello spirito<sup>8</sup>.

In *Ascensione di Isaia*, 6, il personaggio che parla in prima persona e si identifica in Isaia entra da solo nella camera del re dove inizia un colloquio personale con lui, mentre i dignitari, che si sono radunati nell'anticamera regia e che in precedenza hanno accolto il veggente in piedi, si accomodano sui loro seggi, insieme a quaranta profeti convenuti anch'essi per l'occasione. Quando Isaia incomincia a profetare, il re fa entrare i profeti e la gente che si trova nelle stanze contigue alla sua, compresi i dignitari, e tutti restano nella stanza finché cessa l'estasi di Isaia. Egli siede sul letto del re e si mette a profetare a gran voce. Per indicare la nuova azione del veggente le versioni del resoconto ricorrono tutte all'espressione «parlare

nello spirito» (cfr. 6,10 delle versioni etiopica, latina e slava) e «profetare» (cfr. 7,2 delle versioni etiopica, latina e slava)<sup>9</sup>. La parola profetica di Isaia suscita una reazione immediata negli ascoltatori: essi si pongono in ginocchio e innalzano a Dio un canto di lode per il dono di tale parola. L'esultanza degli astanti non interrompe subito il discorso profetico del veggente, ma solo poco dopo, e abbastanza improvvisamente, alla parola ispirata succedono il silenzio e la vera e propria uscita dal sé. Isaia è rapito in alto e riceve una visione e il fatto divide l'assemblea, per cui, se i quaranta profeti si rendono esattamente conto di quanto sta avvenendo, gli altri ritengono che Isaia sia morto (cfr. 6,10-15). Al termine dell'estasi, il veggente espone le rivelazioni che ha ricevuto nel suo contatto diretto con l'oltremondo, ma la comunicazione è riservata a un gruppo abbastanza ristretto, composto dai profeti, dal re e dai dignitari, a cui sembrerebbe spettare il compito di mettere per iscritto la narrazione stessa (cfr. 8,16-17 della versione etiopica). Come si vede da questi esempi, i testi apocalittici tendono a presentarsi come resoconti di esperienze di contatto con il mondo divino che alcuni mediatori, perlopiù nascosti sotto la maschera pseudepigrafica di grandi personaggi del passato giudaico, dichiarano di aver vissuto in prima persona.

Nonostante la forte letterarietà dell'impianto generale, questi testi rendicontano esperienze (che si presentano in forme narrative piuttosto variegata: estasi, viaggi ultramondani, possessione da parte della divinità, dialogo *vis-à-vis* con il mondo altro ecc.) che sembrano trovare ampio materiale di confronto in molte culture del passato e del presente. John Pilch (1996; 2011) ha sottolineato come in 437 sulle 488 società da lui analizzate (dunque il 90%), di ogni parte del mondo e di ogni epoca, siano attestate forme più o meno istituzionalizzate di quelli che lui interpreta come veri e propri "stati alterati di coscienza" (*Altered States of Consciousness*, ASCs); la percentuale, prosegue Pilch, per il solo mondo mediterraneo sembra attestarsi all'80%. Eppure, al di là della rilevanza del dato statistico, non va sottovalutata la problematicità di un uso indiscriminato, almeno in chiave di ricostruzione storica, del concetto stesso di stato alterato di coscienza<sup>10</sup>. È noto che con esso si intendono tutti quegli stati mentali, indotti da agenti fisiologici, psicologici o farmacologici, identificati dalla persona che li vive o da un osservatore esterno come una "deviazione", in termini di esperienza soggettiva dell'attività psicologica, rispetto alle norme dettate dall'esperienza soggettiva di questo stesso individuo nello stato di "normalità" (cfr. Ludwig, 1966, ripreso da Dobroruka, 2014, spec. p. 9). Gli stati alterati



di coscienza possono essere volontari, nel caso della meditazione, dell'utilizzo di sostanze psicotrope e dell'ipnosi consenziente, oppure indotti o passivi, come il coma in seguito a un trauma, lo stato onirico, i disturbi del sonno, l'ipnosi non consenziente, la deprivazione sensoriale, la reclusione in isolamento. Essi includono fenomeni di "uscita" dal corpo (*Out-of-Body Experiences*, OBEs), caratterizzati da una sensazione di separazione tra il corpo e il sé osservante e da una serie di anomalie rispetto al modo in cui alcuni soggetti si rapportano al proprio stato corporale e al suo posizionamento e orientamento nello spazio (cfr. Brugger, Mohr, 2009), ed esperienze di prossimità alla morte (NDEs, da *Near-Death Experiences*), per le quali sono attestate sensazioni di pace ineffabile e assoluta, oltre alla percezione e alla visualizzazione di una serie di elementi piuttosto comuni, come ad esempio la celebre visione del tunnel luminoso, dovuta all'ischemia retinale (una condizione che insorge in seguito alla riduzione di ossigeno; cfr. Mobbs, Watt, 2011; Greyson, 2013).

Le percezioni di uscita dal corpo si riferiscono a un gruppo relativamente definito di processi neurologici, concernenti soprattutto la localizzazione e l'unità del proprio sé e della propria corporeità. Questi implicano alterazioni nelle sensazioni vestibolari come la fluttuazione, l'elevazione e la rotazione, o anche illusioni visuali rispetto a talune parti del corpo (cfr. Blanke *et al.*, 2004, pp. 243-58). Studi in merito hanno sottolineato che è la giunzione temporoparietale destra (il lato destro del cervello in cui si congiungono i lobi parietali e temporali) a connettere i tre aspetti fondamentali dell'autopercezione, la prospettiva visuale e spaziale, l'autocollocazione nello spazio e l'unità spaziale percepita; aree cerebrali vicine, inoltre, giocano un ruolo cruciale nella percezione del sé, governando ad esempio la percezione vestibolare (legata all'orientamento spaziale e all'equilibrio), l'integrazione multisensoriale e l'autocoscienza del corpo e delle parti che lo compongono. Tutte queste componenti, se debitamente esercitate soprattutto in virtù di particolari forme di autoriflessione o anche di autocollocazione nello spazio, possono condurre a esiti immaginativi e percettivi associabili a quelli sperimentati in situazioni di natura strettamente patologica (cfr. Braithwaite *et al.*, 2011).

Lo stesso può dirsi dei fenomeni di prossimità alla morte. Questi implicano una notevole varietà di elementi insieme neurologici ed esperienziali, e sebbene siano spesso associati alla cosiddetta sindrome di Cotard, una condizione in cui i pazienti, dopo un particolare trauma, o anche in stadi particolarmente avanzati di alcune malattie, credono di essere morti

(Mobbs, Watt, 2011, p. 448), possono venire riattivati in particolari situazioni esistenziali e ambientali anche da parte di soggetti che non mostrano alterazioni permanenti di natura patologica (cfr. Facco, Agrillo, 2012).

### Le esperienze religiose e la *Cognitive Science of Religion*

È possibile ritenere che fenomeni e patologie categorizzabili come stati alterati di coscienza possano essere interpretati, anche solo da alcuni all'interno di un dato sistema socioculturale, come elementi costruttivi o costitutivi di un qualche significato religioso o più generalmente culturale, dunque, come stati alterati di coscienza dal punto di vista religioso (*Religiously Altered States of Consciousness*, RASC) o anche stati alterati di coscienza interpretati dal punto di vista religioso (*Religiously Interpreted States of Consciousness*, RISC; cfr. Segal, 2004, pp. 323-4; 2010, spec. pp. 366-7). L'approccio ai fenomeni religiosi secondo le scienze cognitive (ma sarebbe meglio dire secondo la *Cognitive Science of Religion*, CSR), a ogni modo, proprio per il suo forte impianto inter- e transdisciplinare, sta cercando di ridefinire gli stessi confini delle discipline storico-religiose sulla base della interazione tra scienze naturali, antropologia, storia e sociologia. In tale ambito, forte rilevanza assume (e non poteva essere altrimenti!) l'elemento culturale, visto soprattutto come vero e proprio indicatore delle modalità con cui gli attori di un dato sistema sociale riplasmano e ridisegnano stimoli evolutivi, e dunque appartenenti alla storia profonda di *Homo sapiens*, come modalità di azione culturalmente e socialmente condivise.

Il punto di partenza di un tale approccio risiede nella possibilità di ripensare l'universalità dei meccanismi interni di *Homo sapiens* in prospettiva evolutiva ma salvaguardando, al tempo stesso, le inevitabili specificità contestuali con cui determinati stimoli biologici appaiono rideclinati in particolari sistemi storico-culturali (Franks, 2011). Per questo, al di là della estendibilità, almeno in chiave storico-culturale, di concetti come stato alterato di coscienza, sia esso religiosamente declinato o reinterpretato in chiave religiosa, ciò che voglio qui sottolineare è che i testi apocalittici giudaici, pur con tutti i limiti legati a una documentazione in parte lacunosa proprio sugli aspetti connessi alle esperienze a essi sottese, possono rien-

trare nei fenomeni di contatto diretto con l'oltremondo, fenomeni che nel mondo antico sappiamo essere raggiunti e/o ottenuti da un insieme di prassi spesso categorizzabili come stati alterati di coscienza e che, come tali, agiscono su stimoli che il singolo riconfigura e verbalizza all'interno del e in risposta al proprio sistema sociale e culturale di appartenenza.

Il termine "esperienza" è senz'altro al centro di un complesso crocevia di approcci, le cui prime e per certi versi statutarie teorizzazioni si trovano nelle opere di William James (1842-1910) e Rudolph Otto (1869-1937). Prima del XIX secolo, l'espressione "esperienza religiosa" era usata soprattutto in senso teologico, intendendo con essa un tratto proprio e caratteristico di una religione già di per sé formata. James (1905) è stato sicuramente tra i primi a interessarsi dell'esperienza religiosa svincolandola da un sistema religioso già dato, soprattutto quello cristiano, per trattarla come fatto autonomo e prettamente umano. Per James, l'esperienza religiosa rappresenta un elemento fortemente creativo rispetto al formarsi e al consolidarsi di tradizioni religiose e al loro successivo svilupparsi come sistemi dominanti. Più spostata sul versante teologico, invece, risulta la riflessione di Otto (1917; trad. it. spec. pp. 201-34), che definisce l'esperienza del "sacro/santo" come polarità, concentrata in concetti come numinoso o anche mistero, oscillante tra il *tremendum* e il *fascinans*; in tale oscillazione, l'esperienza religiosa, intesa soprattutto come momento irrazionale e ingovernabile in cui l'individuo si trova preda della totale alterità del sacro/santo, si pone come *medium* totalmente *sui generis* e irriducibile a qualsiasi altra esperienza quotidianamente vissuta dall'essere umano. Se il limite della ricerca di James, di natura eminentemente psicologica e fondata, come tale, in maniera pionieristica sull'uso di test e interviste, sta soprattutto nella parzialità di uno sguardo derivante, quasi esclusivamente, del panorama religioso tra XIX e XX secolo (il libro *The Varieties of Religious Experience*, per espressa dichiarazione dell'autore, intende dare grosso risalto alle esperienze di uomini di genio connotate in senso propriamente qualitativo e come esemplificative per la definizione dell'esperienza religiosa determinante dal punto di vista storico), quella di Otto risente dei limiti connessi a una esplicita ammissione della completa irriducibilità dell'esperienza religiosa *in quanto tale*.

L'approccio secondo la CSR ha ridisegnato e problematizzato il concetto stesso di esperienza religiosa. Il carattere fenomenico dell'esperienza presenta diverse "qualità" che, nell'insieme, costituiscono il carattere dell'esperienza stessa; queste qualità includono le modalità con cui le cose

appaiono e vengono percepite (cfr. Czachesz, 2017, spec. pp. 143-9). Stati mentali come le percezioni, le sensazioni corporali, le reazioni interiori o le emozioni presentano tratti specifici e vengono per questo automaticamente associati a significati condivisi. Se per alcuni studiosi l'esperienza religiosa in quanto tale è mediata da alcune strutture cerebrali e da alcuni meccanismi neuronali specifici – per cui la religione sarebbe connessa con il sistema cerebrale preposto all'elaborazione delle informazioni nello spazio extrapersonale, o con alcuni processi neurali che si concretizzano in una riduzione dei meccanismi di intenzionalità (McNamara, 2009) – per altri quello di esperienza religiosa è un concetto eminentemente interpretativo e psicologico, per cui il significato religioso non è altro che il prodotto di un processo di attribuzione *ex post* a dinamiche interne che, di per sé, non presentano alcuna eccezionalità biologico-cognitiva (Taves, 2011).

Al di là di teorie più o meno generali sull'esperienza religiosa, per quanto concerne le esperienze e i testi visionari, gli studi prodotti nell'ambito della CSR, proprio per la loro natura fortemente interdisciplinare, possono senz'altro affrontare la questione da una prospettiva capace di chiarire i meccanismi fisici dei fenomeni a essi sottesi, facendo interagire gli studi cognitivi, quelli di neurobiologia e psicologia e quelli di antropologia, sociologia e storia culturale. In questo senso, ciò che definiamo religione, così come le pratiche o le esperienze cosiddette religiose, appaiono spiegate sulla base di meccanismi cognitivi, biologici o anche neurofisiologici che vanno intesi in un *continuum* rispetto alle attività umane di azione e riflessione ritenute non religiose. Ciò che entra in gioco, in maniera preponderante, è quindi proprio l'elemento culturale e/o interpretativo, soprattutto al livello dei significati che esso evoca, rispetto a meccanismi di cognizione e di funzionamento privi di ogni specificità in senso religioso.

Il modello di analisi delle esperienze di contatto con il mondo altro sottese ai testi apocalittici giudaici e protocristiani qui proposto, in sostanza, si basa sulla definizione di un processo dialettico in cui una varietà di tratti cognitivi influenza o assume la dimensione di altrettante creazioni culturali, o anche comunicative, provviste di funzioni specifiche nei contesti in cui appaiono posizionate, capaci di rimodulare o anche innescare esperienze individuali interpretate come di contatto con il mondo altro. Per questo categorie come stato alterato di coscienza e simili vanno sempre e comunque ricondotte ad azioni e a pratiche socialmente riconosciute come capaci di generare esperienze a loro volta manipolabili da parte di

individui che agiscono e comunicano sulla scorta di un quadro culturale condiviso.

### La pervasività del modello sciamanico

L'idea che esperienze di contatto con il mondo altro siano sempre e comunque generate da stati alterati di coscienza molto deve alla tradizione di studi sulle religioni di stampo fenomenologico su quel complesso e controverso fenomeno che è lo sciamanesimo, soprattutto inteso come insieme di caratteristiche e funzioni che, combinate insieme, risulterebbero tipiche di un particolare e ben definibile specialista religioso (Townsend, 1997, pp. 431-2). Tale modello sembra presupporre, tra le altre cose, una distinzione piuttosto rigida dei ruoli socioreligiosi, su cui si fonda la stessa separazione tra le funzioni cosiddette sacerdotali, proprie di un operatore religioso attivo in contesti istituzionali o altamente istituzionalizzati, e quelle di natura "estatica" o "mistica", esclusivo appannaggio di figure anch'esse di mediazione ma non confinate ad ambiti di azione specifici<sup>11</sup>.

Il termine "sciamanesimo" oscilla tra varie interpretazioni, da specialista della trance nel corso della quale l'anima abbandona il corpo per intraprendere ascensioni celesti o discese infernali (in estrema sintesi, la posizione di Eliade, 1951), a quella di figura capace di elaborare modalità non ordinarie di conoscenza (Comba, 2001). Per lo specifico della letteratura apocalittica giudaica, Ioan P. Couliano, in una serie di studi espressamente dedicati al tema, ha ritenuto di individuare, soprattutto nella prassi e nel motivo del viaggio ultramondano, una radice sciamanica dalla tenace quanto antichissima persistenza, diffusasi nella cultura greca grazie agli Sciti e in quella giudaica in seguito alla ellenizzazione della Palestina (III-II secolo a.C.), soprattutto per il tramite di figure di iatromanti e guaritori non immuni da rapporti con il platonismo più antico (Couliano, 1989; 1991). Tale visione si è riversata in alcuni studi successivi volti a leggere in chiave sciamanica alcune esperienze documentate nelle varie tradizioni letterarie giudaiche – epifanie, visioni, trance, possessione profetica, viaggi ultramondani – attribuite a patriarchi, profeti e re come Abramo, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Samuele, Isaia, Ezechiele, Enoc, senza tralasciare i successivi sviluppi della *merkavah* e della letteratura hekhalotica e quelli documentati nei manoscritti di Qumran (cfr. spec. Davila, 2001; Craffert, 2008)<sup>12</sup>.

Couliano, pur prendendo le distanze dalla visione dello sciamanesimo di Eliade, e mostrando una maggiore propensione per l'analisi proposta da Carlo Ginzburg (2017)<sup>13</sup>, ha visto nello sciamanesimo una sorta di struttura culturale attraverso cui connettere momenti storici disparati a un passato antichissimo per non dire originario. Questa posizione, nonostante l'inedita apertura a discipline come le scienze matematiche, fisiche e informatiche, nella sostanza non sembra in grado di smarcarsi del tutto da un certo primitivismo assolutistico *à la* Eliade – riassumibile nella celebre identificazione tra sciamanesimo e tecniche (arcaiche) dell'estasi – se non altro per il tentativo di comprendere all'interno dello sciamanesimo un numero di fenomeni ancora più ampio rispetto a quanto non facesse lo stesso Eliade. Rimane, al di là di tutto, nella prospettiva di Couliano, nonostante alcune contraddizioni e aporie, la tendenza a valorizzare il ruolo dell'immaginazione nella produzione di taluni sistemi religiosi fondati sulla visione dell'oltremondo, immaginazione che coincide con quella che lo studioso rumeno chiama “quarta dimensione” o iperspazio, in cui valgono differenti e specifiche regole spazio-temporali.

Un uso indiscriminato del termine “sciamanesimo” – quasi come una sorta di «bacchetta da raddomante»<sup>14</sup> – va guardato con sospetto, e ciò per non incorrere in quella visione quasi mitologica con cui soprattutto Eliade, indiscutibilmente uno dei padri fondatori del concetto stesso, ha guardato a esso. Quella di sciamanesimo, in realtà, emerge sempre più come una categoria generalizzante sostanzialmente etnocentrica e intrisa di valutazioni di matrice primordialista, oltre che tendente a una visione della storia sostanzialmente lineare e teleologica (cfr. Ambasciano, 2014).

All'associazione tra sciamanesimo e stati alterati di coscienza sembra soggiacere, in un modo o nell'altro, e nonostante i più recenti affinamenti metodologici che intendono il concetto stesso di sciamanesimo come un insieme stratificato di pratiche in cui il corpo è reso veicolo di “extra-ordinarietà” (Botta, Ferrara, 2017, spec. p. 7), uno dei problemi metodologici fondamentali rispetto a definizioni derivanti dalla psicanalisi o anche dalla psicologia che già Claude Lévi-Strauss metteva in luce nel 1950:

È comodo paragonare lo sciamano in trance o il protagonista di una scena di possessione a un nevrotico. Lo abbiamo fatto noi stessi e il parallelo è legittimo nel senso che, nei due tipi di stati, intervengono verosimilmente elementi comuni. Si impongono tuttavia alcune limitazioni: in primo luogo, i nostri psichiatri, posti

di fronti a certi documenti cinematografici relativi a certe danze di possessione, si dichiarano incapaci di ricondurre questi comportamenti a una qualunque delle forme di nevrosi che formano l'oggetto abituale delle loro osservazioni. D'altra parte e soprattutto, gli etnografi in contatto con stregoni o con soggetti posseduti abitualmente o occasionalmente, negano che questi individui, sotto tutti gli aspetti normali, al di fuori delle circostanze socialmente definite in cui si abbandonano alle loro manifestazioni, possano essere considerati come malati. Nelle società in cui hanno luogo sedute di possessione, la possessione è un comportamento aperto a tutti; le sue modalità sono fissate dalla tradizione, il suo valore è sanzionato dalla partecipazione collettiva. In nome di che cosa si dovrebbe affermare che individui, che corrispondono alla media del loro gruppo, che sono dotati, negli atti della vita ordinaria, di tutti i loro mezzi intellettuali e fisici, e che manifestano occasionalmente un comportamento significativo e approvato, devono essere trattati come anormali? (Lévi-Strauss, 1950, trad. it. p. xxiii)

L'idea dello stato alterato di coscienza, proprio per la sua applicazione a contesti storico-culturali in cui l'esperienza di accesso al mondo altro non implica una totale sospensione del conoscere e dell'agire sociale, ma semmai ne amplifica alcuni tratti inverandoli, permette di fornire una duplice risposta all'interrogativo evocato da Lévi-Strauss nella parte finale del brano riportato: o la trance e la possessione, che una lunga tradizione di studi ha spesso associato ai cosiddetti sciamani, non hanno nulla a che spartire con i comportamenti che, nella nostra società, sono ritenuti di natura psicopatologica, oppure vanno ritenuti perfettamente sovrapponibili, ma in questo caso il collegamento con gli stati patologici andrebbe visto come meramente contingente e risultante dalla particolare società in cui si verificano.

In quest'ultimo caso, comunque, ci troveremmo di fronte a un ulteriore bivio: sia che le malattie mentali debbano essere considerate come incidenze sociologiche sul comportamento di individui parzialmente dissociati dal gruppo, sia che si riconosca, in queste persone, la presenza di uno stato patologico di origine fisiologica, ci ritroveremmo comunque di fronte a qualcosa di manipolabile dalla stessa interpretazione sociale e culturale. Il punto sostanziale, secondo Lévi-Strauss, concerne il rapporto tra il singolo, o anche i singoli, e i sistemi culturali in cui questo o questi si trovano a vivere, intesi come sistemi simbolici che agiscono sulla realtà fisica e sociale e, ancor di più, «le relazioni che intercorrono tra questi due tipi di realtà e quelle che intercorrono tra gli stessi sistemi simbolici» (ivi, p. xxiv).

## Tra psicotropia e dinamiche socioculturali

A mio avviso, tra le righe di quanto affermato da Lévi-Strauss emerge la questione di un approccio che renda possibile l'incrocio metodologicamente fecondo tra comparazione di fatti storicamente determinati e reperimento di costanti comportamentali. Riprendendo quanto sottolineato da Giovanni Leghissa ed Enrico Manera in relazione alla questione di come sia possibile definire il "mito", e alla necessaria cautela con cui tale oggetto va "maneggiato",

I primi [*scil.* i fatti storici] sono comprensibili solo in stretto rapporto con la contingenza del loro manifestarsi entro cornici spazio-temporali definite, le seconde [*scil.* le costanti comportamentali] rimandano all'insorgenza di complessi istituzionali, pratiche di potere e ordinamenti sociali in generale che fanno la loro comparsa, indipendentemente gli uni dagli altri ma in modo strutturalmente affine, ogniqualvolta un collettivo raggiunga un certo grado di complessità sistemica. Dovendo evitare sia la miopia di uno storicismo che voglia studiare un fenomeno religioso solo in relazione alla tradizione culturale entro la quale esso è emerso, sia l'attitudine antistoricistica di una fenomenologia tesa unicamente al reperimento di quelle caratteristiche universali che definirebbero un astratto *homo religiosus*, lo storico delle religioni deve perciò manovrare con elasticità i confini del proprio campo (Leghissa, Manera, 2015, p. 21).

La considerazione in chiave sciamanica non è affrancabile da ipoteche più generalmente primordialiste, per cui sembra necessario abbandonarla in funzione di uno sguardo che, cercando di fare luce sulle relazioni tra esperienze interpretate come di contatto diretto con il mondo altro e testi visionari, colleghi questo tipo di letteratura (a sua volta, come vedremo, difficilmente riconducibile a una genesi storica unitaria o troppo esclusiva) alle prassi individuali che possono averla, di volta in volta, generata e/o rigenerata.

Lo storico del Medioevo Daniel L. Smail ha pubblicato alcuni studi di notevole interesse che implicitamente confermano l'insufficienza di concetti come stati alterati di coscienza o sciamanesimo rispetto alla varietà dei processi di interazione tra stimoli biologico-cognitivi, innescati da varie esperienze e pratiche attive in un determinato ecosistema socio-culturale, e i relativi prodotti culturali che su questi in qualche modo si fondano (Smail, 2008; cfr. anche Martin, 2014, pp. 255-8, 261-3, 265-8). Il punto di partenza di queste ricerche è la teorizzazione in chiave evo-



lutiva e storico-culturale del concetto di psicotropia. Sebbene le sostanze psicofarmacologiche siano senza dubbio *uno* dei modi attraverso cui poter innescare, in particolari ambiti storico-culturali, reazioni cerebrali e alterazioni del comportamento, in *altri* sistemi sembrano emergere ulteriori modalità capaci di incidere in tal senso. Smail ricorda come nel periodo medievale i sermoni venissero usati per suscitare risposte emotive in grandi folle e aumentare, così, sentimenti di solidarietà e di interazione; allo stesso modo, le tecniche di recupero dei debiti, proprio perché improntate alla violenza e all'umiliazione, erano capaci di sancire e/o consolidare l'incorporazione, e la relativa giustificazione cognitiva, di particolari modelli di gerarchia e di dominio sociale. Di conseguenza, risulta che particolari epoche culturali presentano specifiche istituzioni e pratiche sociali capaci di influenzare le "ecologie" affettive. A tal proposito, lo studioso descrive l'intera storia del periodo che va dal XII al XIX secolo come una sorta di

cambiamento epocale che vide un allontanamento dai meccanismi teletropi manipolati dalle élite dominanti verso un nuovo ordine in cui le teletropie di dominanza sono state rimpiazzate dalla scelta crescente di meccanismi autotropici disponibili su un mercato largamente privo di regolamentazioni (Smail, 2008, trad. it. pp. 199-200).

Entrano qui in gioco due concetti molto importanti, quelli di teletropia e autotropia. I meccanismi psicotropi possono essere teletropici quando agiscono a distanza per conto o imposizione di terzi, e autotropici, quelli condotti direttamente dal soggetto su di sé. È teletropica, ad esempio, la violenza, diffusa se non istituzionalizzata, con cui i feudatari medievali ingeneravano e/o implementavano stati di sottomissione e di stress emotivo; sono invece autotropiche le pratiche con cui le persone alterano la loro chimica interna: si pensi, ad esempio, al ruolo svolto nel XVIII secolo dalla diffusione di un'economia di lusso in cui trovano notevole spazio sostanze come la caffeina, il tabacco, il cioccolato, l'alcol distillato e pratiche quali la lettura di svago più o meno diffusa. Tali considerazioni hanno importanti ripercussioni sulle dinamiche sociali che i meccanismi psicotropi generano all'interno di particolari sistemi, in quanto legati alle strutture di potere che operano in essi.

I meccanismi psicotropi, in quanto uno degli elementi che definisce, a livello evolutivo e biologico, i tratti fondamentali di *Homo sapiens*, sono

quelli che inducono alterazioni nel comportamento, e questa è anche l'essenza del potere, sia nell'idea più comune e convenzionale (un individuo o gruppo che esercita controllo su qualcun altro), ma anche secondo la più complessa nozione di biopotere, per cui gli individui inconsciamente disciplinano i loro comportamenti tramite l'interiorizzazione di norme o regole (si pensi alle ormai classiche riflessioni di Michel Foucault: ad esempio 2004). A livello cerebrale, questa concezione del potere sembra avere importanti ripercussioni su due sistemi neurologici in particolare: il sistema di risposta allo stress e quello di "ricompensa". Il potere risiede nella e deriva dalla produzione e circolazione di meccanismi di scoraggiamento e risarcimento, per cui non è difficile comprendere l'importanza dello sfruttamento dei meccanismi psicotropi e la loro riproposizione e rifunzionalizzazione in contesti di opposizione o anche semplicemente in competizione rispetto al potere istituzionalizzato.

### Apocalissi e psicotropia

Come sottolineato di recente da Istvan Czachesz (2015), dietro i testi apocalittici giudaici e protocristiani sembrano essere rintracciabili individui che ripropongono all'interno della narrazione esperienze percettive a loro volta interpretate come non ordinarie. Indicativo, in tal senso, è il caso di *Ascensione di Isaia* 6,10-11, dove il visionario rimane con gli occhi aperti in uno stato di apparente incoscienza e non vede i presenti all'esperienza di contatto con il mondo altro. A ciò si unisca la possibilità di postulare casi di forte prostrazione fisica dovuti a una malattia – lo stesso Paolo, in 2 Cor 12,7, pare alludere a una sua infermità in un contesto di rievocazione di un'esperienza di viaggio ultramondano – o alle cosiddette esperienze di "prossimità alla morte", si pensi ai resoconti pronunciati in un contesto di lascito testamentario (ad esempio, *1 Enoc* [*Epistola di Enoc*], 91,1 ss.; *2 Enoc*, 1,10-3,1; 43,1-3; *Testamento di Levi*, 19,1-5; *Apocalisse di Pietro* [versione etiopica], 32) o a quelli in cui il visionario è rappresentato come uno che si sente in procinto di lasciare la vita (*Apocalisse di Abramo*, 10,2; Ap 1,17) o che è ritornato dall'aldilà<sup>5</sup>.

Non va nemmeno messa da parte la possibilità che le visioni alterate della realtà rendicontate nei testi apocalittici siano, almeno in alcuni casi, la conseguenza dell'assunzione di particolari sostanze, il cui utilizzo è ad esempio ben attestato in una notevole varietà di contesti antichi<sup>6</sup>, e la cui

rielaborazione a livello di immaginario – il visionario che mangia o beve qualcosa durante l'esperienza di contatto diretto con il mondo altro – si trova abbastanza spesso all'interno dei vari racconti<sup>17</sup>.

Al di là di questi casi piuttosto specifici, comunque, a livello più generale va sottolineato che i testi ci mettono davanti inneschi di natura psicotropa che appaiono riconfigurati nella veste di ciò che è consolidato tradizionalmente e, dunque, associato, in modo quasi automatico o senza necessità di ulteriori chiarificazioni, a esperienze di contatto diretto con il mondo altro.

In alcuni casi è esplicitamente riportato che il visionario ottiene la sua esperienza di contatto con il mondo altro in uno stato di sonno, di dormiveglia o anche semplicemente disteso sul letto<sup>18</sup>. In altri casi, sebbene tra le righe, emerge come l'astinenza o particolari condotte sessuali<sup>19</sup>, così come il digiuno<sup>20</sup> o specifiche pratiche alimentari<sup>21</sup>, ma anche la preghiera<sup>22</sup> o la prolungata meditazione<sup>23</sup>, possano condurre un singolo a particolari esperienze reinterpretate come di contatto diretto con il mondo altro.

A ciò si unisca la presenza di un insieme di azioni che, a livello cognitivo, possono essere classificate come "disforiche" ed "euforiche". Vanno ritenute disforiche quelle azioni che implicano sentimenti di forte privazione, e dunque fenomeni di scissione del sé fortemente negative e che trovano la loro concretizzazione in esternazioni come il pianto, la prostrazione, la depressione, il lamento, l'incapacità di agire, il terrore<sup>24</sup>. Di riflesso, sono da intendersi come euforiche tutte quelle azioni che implicano esternazioni quali la gioia, la benedizione, la consolazione, ma anche l'eccitazione provocata dall'attesa legata a eventi ritenuti decisivi come la battaglia o l'andata in guerra o, più semplicemente, ammonizioni che servono a mantenere alta l'attenzione e la vigilanza<sup>25</sup>.

Come abbiamo già avuto modo di notare (cfr. *supra*, pp. 28-9), è possibile che dietro i resoconti di viaggi ultramondani giudaici e protocristiani si celi un *pattern* ampiamente diffuso nell'ambito delle culture antiche, la cui propagazione dipende da fenomeni di coabitazione e scambi culturali, caratterizzato da una specifica finalità conoscitiva e il cui risvolto sociale coincide con una sorta di momento iniziatico di ingresso all'interno di un gruppo; a tale elemento sembra essere inoltre connessa l'acquisizione di autorità implicita nella trasformazione del visionario nel corso del proprio viaggio ultramondano. Se questo tipo di analisi aggiunge un importante tassello alla discussione, non va però dimenticato come i vari contatti diretti con il mondo altro attestati nel contesto giudaico, e più in generale

nel mondo antico, siano descrivibili come esperienze performative che assommano *differenti* tratti psicotropi e socioculturali (e, dunque, non soltanto quelli legati all'iniziazione), che di volta in volta appaiono personalizzati e adattati in e per differenti scopi. Si tratta, in sostanza, di processi dinamici di natura cognitiva, il più delle volte individuali e legati alle più svariate situazioni e ai contesti più diversi, azionati da stimoli a loro volta tradotti in aderenza a modelli memoriali psicotropi connessi a pratiche più o meno istituzionalizzate all'interno di un dato sistema culturale.

In alcuni testi giudaici antichi è evidente il rapporto tra la visione del mondo altro e le pratiche cultuali che si svolgono nel tempio di Gerusalemme o, più generalmente, in un vero e proprio luogo di culto. Testi di particolare rilevanza, in tal senso, sono già nelle profezie bibliche (Is 6,1 ss.; Ger 7,1 ss., 17,19 ss., 26,1 ss., 28,1 ss.; Zc 7,1 ss.), a cui vanno però affiancate quelle narrazioni in cui è esplicitamente chiamata in causa l'identità sacerdotale del visionario (un testo su tutti è certamente Ez 1,3), elemento che ritorna, in maniera piuttosto esplicita, in *Testamento di Levi*, 8,2-10, dove il veggente indossa gli abiti sacerdotali e riceve una vera e propria investitura in tal senso, e nella rappresentazione evangelica della visione del sacerdote Zaccaria (Lc 1,8-25), secondo cui l'angelo appare proprio mentre il sacerdote sta officinando all'interno del tempio; emblematico, in tal senso, è anche il caso di *2 Baruc*, 35,1 ss., dove chi vive un'esperienza di contatto diretto con il mondo altro si spinge fino alle rovine del tempio, ormai distrutto, e, dopo aver svolto un lamento sulla sorte di Gerusalemme, ha una visione in sogno (per visioni nel contesto templare, cfr. anche *3 Baruc*, Prol. 2; *2 Enoc*, 69,1 ss.<sup>26</sup>; *Paralipomeni di Geremia*, 9,7 ss.).

Oltre alla menzione specifica del tempio e a elementi legati al suo immaginario<sup>27</sup>, quale luogo legato a esperienze psicotrope individuali e/o collettive, i testi talvolta ci mostrano specifiche attività cultuali, non riconducibili direttamente all'ambiente del culto ufficiale ma pure rimodellate in parte su quello e che, come tali, possono condurre all'esperienza diretta del mondo altro. Notevole rilevanza, in tale quadro, assumono le pratiche sacrificali (ad esempio, cfr. *Apocalisse di Abramo*, 9,1 ss.<sup>28</sup> e *2 Enoc*, 69,3 ss.<sup>29</sup>), la preghiera e la recitazione di formule di maledizione o di carattere propiziatorio (ad esempio, cfr. *1 Enoc [Libro dei sogni]*, 84,1 ss.; [*Libro delle parabole*] 58,1 ss.; *2 Baruc*, 21,1 ss.<sup>30</sup> e 55,3 ss.). Non è nemmeno casuale, in questo contesto, che i testi rappresentino, almeno in alcuni casi, scene che si svolgono direttamente nell'oltremondo, ma che ricalcano ambienti e prassi cultuali legati al tempio o in qualche modo riconducibili a esso (ad

esempio, cfr. 1 *Enoc* [*Libro dei vigilanti*], 14,8-25<sup>31</sup>; 2Q24 [2QNJ]; 4Q554 [4QNJ<sup>a</sup>]; 4Q555 [4QNJ<sup>b</sup>]; 5Q15 [5QNJ]; 11Q18 [11QNJ ar]<sup>32</sup>; *Testamento di Levi*, 3,5-6; 8,4-10; 3 *Baruc*, 14; 2 *Enoc*, 8-9; 21-23; Ap 8,3-5; 9,13-14; 11,1-2; 14,3,17-18; 21).

### Tra individualità e collettività

In un recente studio di Luther Martin (2014, pp. 254-71), si sottolinea come i riti di iniziazione misterica forniscano un chiaro esempio di impiego di pratiche psicotrope (o, meglio, teletropiche) nell'ambito dell'azione propriamente rituale. Sulla base della documentazione archeologica e letteraria, lo studio conclude che questi riti includevano pratiche specificamente rivolte ad alterare la chimica corporale degli iniziati: l'iniziazione ai misteri di Eleusi, ad esempio, era preceduta da un periodo preparatorio di digiuno, una privazione corporale che avrebbe dovuto implementare gli effetti sensoriali del rito stesso e contribuire alla sua definitiva riuscita; il digiuno, a sua volta, era interrotto dall'assunzione del *kykeon*, una bevanda fermentata. Tutte le tecniche sensorie del rituale nella sua interezza, compresa l'entrata nella grotta e nel *telēstērion* (la camera dell'iniziazione) e il suono del gong, contribuivano a generare uno stato di confusione cognitiva, di vulnerabilità e di successiva riemersione alla luce (ivi, p. 259).

Come già accennato sopra, considerare le azioni e i riti come vere e proprie attività psicotrope permette di collegare alcuni punti di innesco di natura cognitiva a sistemi socioculturali in cui alcune azioni sono ritenute capaci di modificare i comportamenti di intere collettività. Certamente non è facile definire che cosa sia rito e che cosa no all'interno di specifici contesti culturali; e ciò soprattutto se si pensa agli studi di Catherine M. Bell volti a decostruire la categoria stessa di rito e/o rituale in favore dei processi di ritualizzazione intesi come modi di azione e strategie per la costruzione di una relazione di potere limitata e limitante (Bell, 1992, pp. 7-8). L'approccio secondo la CSR alle pratiche rituali permette di relativizzare, o quanto meno di contestualizzare con maggiore circospezione, contrapposizioni eccessivamente rigide rispetto a definizioni precostituite. A tal fine, appare senza dubbio rilevante la teoria di Harvey Whitehouse (2004) secondo cui le tradizioni definibili come religiose di norma tendono a svilupparsi o come organizzazioni su larga scala, caratterizzate da

processi di ortodossia e routine rituale (modello dottrinale), o come gruppi più piccoli e incentrati su pratiche emozionali in cui la sanzione rispetto al loro significato è meno rigida. Le persone che vivono in un particolare contesto storico-sociale sono ovviamente capaci di ricordare credenze e pratiche che definiscono la propria identità culturale e religiosa; ma queste stesse persone devono anche essere motivate a trasmettere le credenze e le pratiche rituali. Ciò significa che la memoria e la motivazione sono fattori costitutivi cruciali nella trasmissione delle tradizioni cosiddette religiose.

Secondo il primo modello proposto da Whitehouse, definito non senza qualche forzatura come “dottrinale”, tale motivazione emerge dalla creazione di «un regime assai ripetitivo della trasmissione religiosa» (ivi, p. 295), per cui la conoscenza religiosa è codificata soprattutto nella memoria semantica (il sistema connesso al recupero della conoscenza più in generale). Nell’altro modello, quello “immaginifico”, di contro, le persone appaiono motivate innanzitutto da pratiche performative meno frequenti e capaci di innescare ricordi piuttosto vividi e duraturi in particolare a livello della memoria episodica (il sistema relativo al recupero di determinati eventi vissuti e alla loro relativa manipolazione narrativa e/o memoriale).

Abbiamo visto come la tendenza dei testi visionari giudaici sia quella di inserire, il più delle volte, esperienze di contatto con il mondo altro in canali comunicativo-rituali noti e, in varia misura, appartenenti al territorio dell’istituzionalizzato. Come sottolineato da Roy A. Rappaport (1999), una pratica rituale è definibile come ciò che mette in relazione una azione e il suo carattere performativo. Ne consegue che il rappresentare una azione come rituale, o secondo stilemi che ricordano una pratica rituale, significa se non altro postulare la presenza di fruitori che accettano l’insieme dei significati presupposti dall’ordine degli eventi rappresentati. Gli studiosi hanno spesso ritenuto, non senza argomenti decisivi, che i rituali profetici e di contatto diretto con il mondo altro siano sempre, almeno a loro modo, pubblici, perché sempre svolti di fronte a collettività più o meno ampie (cfr. Lampe, 2006); questo elemento è evidente almeno per certi testi: nell’*Ascensione di Isaia*, ad esempio, il processo che conduce il visionario al suo viaggio celeste avviene in parte sotto gli occhi di chi partecipa a una riunione profetica (6,6-17), quindi si può presumere che anche questo momento non si concepisca come qualcosa di esclusivamente privato. Qualcosa di simile, nonostante l’assenza del richiamo esplicito al viaggio celeste, sembra riconoscersi in 1 Cor 14,29-33, soprattutto quan-

do si fa menzione delle sedute assembleari che prevedono al loro interno una fase di accesso diretto al mondo. Nella parte finale dell'appendice al testo etiopico dell'*Apocalisse di Pietro* (cfr. ANT III, p. 266, nota 16) è Gesù stesso, o colui che il veggente interpreta come Gesù, a vietare di esporre l'esperienza di contatto con il mondo altro a chiunque, e soprattutto ai peccatori e a coloro che non credono, mentre subito dopo viene chiarito che «il mistero» di quanto rendicontato nel testo non va rivelato se non a persone superiori e dotate di saggezza e che l'esposizione stessa, sottolinea Gesù, è di per sé un mistero nascosto. Evidentemente il testo, almeno nella sua forma attuale, distingue diversi livelli di divulgazione del messaggio, un livello, per così dire, essoterico, e uno esoterico, forse specchio di una stratificazione interna al gruppo che sta dietro al testo e che sembra fare riferimento a una scuola composta sia di frequentatori occasionali che di fedelissimi (per la trad. it. cfr. ANT III, pp. 232-3).

Per quanto concerne i resoconti giudaici di contatto diretto con il mondo altro, quello che possediamo sono, in massima parte, testi in cui la posizione del visionario appare sempre e comunque derivazione di un processo di rielaborazione memoriale e letteraria in cui si sommano e associano tratti reali e posture autoritative. Non è casuale che, per *Ascensione di Isaia*, 6 e 11,36-40, Norelli abbia sottolineato quanto in essa contenuto «sia in certa misura frutto di *wishful thinking* più che di una situazione reale» (in Bettio et al., 1995, p. 51: si tratta del racconto dell'estasi di *Ascensione di Isaia*, 6 e della relativa appendice in 11,36-40)<sup>33</sup>. La trattazione in un certo senso classica che sovrappone esperienza e testo, come se il secondo fotografasse in maniera esatta la prima, potrebbe sembrare l'unica strada interpretativa percorribile. È però possibile sottolineare, a livello generale, che i testi visionari ci mettono davanti sempre e comunque individualità che, attraverso alcuni processi cognitivi riposizionati in e per specifici contesti socioculturali – che però, a loro volta, influenzano e informano lo stesso aspetto cognitivo – *rappresentano* o “sono viste” rappresentare le proprie esperienze in aderenza a modelli di azione socialmente condivisi. Questa modalità di resa culturale di fattori cognitivi inevitabilmente diventa uno strumento di azione nel presente e in funzione di determinati scopi. Da qui l'impossibilità di circoscrivere l'azione visionaria come esclusiva di un solo ambito grupale o del solo giudaismo (o di ciò che definiamo giudaismo) del periodo ellenistico-romano. Più che ragionare di gruppi, aspetto pure rilevante ma non ai fini della definizione dei processi di innesco dell'esperienza visionaria in quanto tale, credo sia più corretto ragionare

delle relazioni tra il singolo e/o l'individualità che dichiarano di aver avuto contatti *vis-à-vis* con il mondo sovranaturale e le individualità che a loro volta ricompongono, trasmettono e leggono questi stessi resoconti. Siamo di fronte ad agenti capaci di manipolare esperienze per determinati scopi, mettendo a servizio di una particolare religiosità immaginifica elementi propri della cultura di riferimento; tale manipolazione, a sua volta, è capace di innescare dinamiche di salvaguardia e/o discussione a più largo raggio, a volte a servizio di coloro che appartengono al potere costitutivo, a volte di singoli e/o collettività ai margini della religiosità ufficiale, ma comunque sempre di membri di *élites* dominanti o che mostrano pretese in tal senso.

Un processo di questo tipo emerge, non a caso, dagli stessi resoconti pervenuti. Di norma il visionario entra in contatto diretto con il mondo altro da solo<sup>34</sup>, in alcuni casi in compagnia di qualcun altro<sup>35</sup>, durante una riunione o un rituale non si sa bene se direttamente preposti a questo o ad altri scopi<sup>36</sup>. Ciò non di meno, i testi premono con forza sulla diffusione che bisogna dare al contenuto dell'esperienza di contatto diretto con il mondo altro<sup>37</sup>, che va o promulgata a voce<sup>38</sup>, o anche letta di fronte a collettività più o meno ampie<sup>39</sup>. Questo presuppone una notevole pluralità di punti di innesco individuali derivanti da diverse modalità di interazione in un contesto più o meno ritualizzato e capaci di condurre all'esperienza di contatto con il mondo altro, dalla preghiera in solitudine alla cerimonia istituzionalizzata, pluralità che appare incanalata in forme comunicative tramite le quali conferire autorità e, dunque, trasmissibilità a quanto vissuto dai singoli mediatori, o ingenerare prese di distanza polemica e tentativi di vera e propria sanzione.

### Apocalissi e corpi visionari

In questo capitolo ho inteso proporre un modello interpretativo generale sulla cui base dare conto del rapporto tra esperienze di contatto diretto con il mondo altro e loro interpretazione secondo sistemi valoriali dotati di *surplus* culturale e/o religioso all'interno dei testi cosiddetti apocalittici prodotti nei complessi universi giudaici e protocristiani tra IV secolo a.C. e II d.C. Tale modello ha preso le mosse dai meccanismi cosiddetti psicotropi e dalla loro particolare collocazione all'interno di quei sistemi culturali definibili come giudaici. Il meccanismo psicotropo, pur agendo



su punti di innesco biologici e cognitivi propri della storia profonda di *Homo sapiens*, si innesta e si realizza in situazioni e contesti socioculturali particolari. Questi veri e propri *input*, che sono sempre di un singolo o di un gruppo di singoli (nonostante la complessità e la specificità che questo termine ha per il mondo antico; cfr., sul tema, le riflessioni di Rüpke, 2016, trad. it. pp. 209-58), appaiono resi come produzione culturale dotata di significati condivisi che ricolonizza, nel caso specifico dei testi visionari, corpi performativi in corpi testuali; questi, come tali, appaiono dunque riformulati come tasselli di un universo di senso che in qualche modo ne disinnesci il carattere potenzialmente eversivo.

Come abbiamo in parte già sottolineato, di esperienze provenienti dal mondo antico genericamente definibili come visionarie, nel senso di accesso in prima persona, *vis-à-vis*, al non ordinario, al mondo divino e/o del sovrannaturale, possediamo solo resoconti scritti, quindi discorsi, o anche “pratiche discorsive”. Ciò che emerge, da questo tipo di documentazione, è proprio la dimensione di accesso al non ordinario in quanto mediazione letteraria. Eppure, a uno sguardo complessivo, non sfugge la presenza di modalità performative legate soprattutto al corpo, che peraltro si presentano in modo tutto sommato uniformi, o spesso abbastanza sovrapponibili tra di loro. Se è giusto ritenere che una tale similarità, per alcuni solo formale, per altri a tratti sostanziale, in molti casi possa essere addebitata a una diffusione a largo raggio di tradizioni testuali particolarmente conosciute e imitate, è altrettanto possibile ritenere che vi siano, al di sotto delle pratiche discorsive giunte fino a noi, pur sempre determinate da contingenze particolari, vere e proprie performance che, in vario modo, si inscrivono su particolari corpi che appaiono riconfigurati in universi testuali complessi e stratificati.

Come sottolineato da Stanley J. Tambiah (1985, trad. it. 130-61), affrontare la relazione di un'esperienza religiosa significa avere a che fare con un processo rituale e, insieme, retorico e, dunque, con una sorta di specchio trasformativo della realtà. Per quanto concerne l'esperienza visionaria giudaica e protocristiana, quello che abbiamo sono resoconti scritti, codificati letterariamente, in cui si sottolinea che quanto descritto è avvenuto *realmente* e *secondo* le modalità narrate. Quando si cerca di rintracciare, sul fondo di resoconti altamente culturalizzati, concrete esperienze corporali e, quindi, vere e proprie performance, va dunque tenuto presente che di fronte abbiamo, sempre e comunque, corpi rappresentati, ovvero corpi che sono il frutto di un particolare “discorso”.

Nel Mediterraneo antico e tardoantico, e dunque anche nei variegati universi giudaici e protocristiani sparsi in esso, è senza dubbio la parola che consegue a un'esperienza di contatto in prima persona il punto di arrivo della performance di accesso *vis-à-vis* all'oltremondo: non è un caso che ancora Lattanzio definisca la *theoptia* ermetica come «una visione che non esiste negli animali privi di parola» (*Istituzioni divine*, 7,9,11; cfr. trad. it. in Scarpi, 2011, p. 16). Eppure non va sottovalutato che la parola-voce, sia quella direttamente pronunciata dal visionario, sia quella che deriva dall'interpretazione della stessa *performance* così come tramandata nella forma di testo, rappresenta il punto di arrivo di un processo il più delle volte non del tutto esplicitato.

Al di là delle specificità storico-culturali che differenziano resoconti lontani nel tempo e nello spazio, l'approccio che muove dai processi cosiddetti psicotropi tende a sottolineare che è proprio il corpo del visionario, in quanto corpo performativo – un corpo, quindi, che è spinto a “fare” qualcosa da elementi in parte individuali, in parte socialmente condivisi – ciò che informa il vero e proprio dispiegarsi di meccanismi discorsivi volti a mostrare e a tramandare, a collettività più o meno ampie, conoscenze che si sono acquisite durante un'esperienza interpretata o reinterpretata come di contatto diretto con il mondo altro. Ciò implica che questo corpo narrato come crocevia di mondi solitamente incomunicabili venga inevitabilmente fatto oggetto di adesione e accettazione, così come anche di discredito o di competizione sociale.

La contrapposizione che spesso si ritrova in alcuni testi giudaici e protocristiani tra corporeità “scomposte” (o “esagitate”, perché possedute da spiriti negativi) e “composte” (e, come tali, espressione della vera divinità)<sup>40</sup> emerge come un vero e proprio processo di affermazione e rimozione, o anche di neutralizzazione, del corpo non immediatamente associabile a particolari autodefinizioni culturali o religiose in qualche modo irregimentanti.

Al di là delle specificità di volta in volta connesse ai singoli testi e contesti chiamati in causa, ad apparire rinegoziata è proprio l'immagine corporeale di un particolare individuo, in una dialettica che esalta o stigmatizza ciò che è ritenuto eccesso a vantaggio dell'assoluta veridicità della parola da lui pronunciata. In questo quadro, il visionario viene rappresentato come uno che possiede un potere che proviene da dentro e che, come tale, può imporsi da sé. Egli, in quanto inabitato, pervaso, impregnato, in un certo senso persino posseduto, iscrive nella propria parola, in modo socialmente riconoscibile come su una scena, il suo personale accesso diretto

all'oltremondo, e la conoscenza che gli deriva può in parte rimediare alla sua stessa eccedenza corporale. Si tratta evidentemente di spostare l'attenzione su un privilegio conoscitivo, in quanto strumento, almeno per alcuni, che deve essere irreggimentato e, dunque, sottoposto a processi di verifica collettiva.

Nel caso della rappresentazione apocalittica di corpi performativi, si può ben dire di essere in quell'ambito del fare cultura che, parafrasando Foucault quando parla della prigione come meccanismo che plasma la corporeità riducendola a mera funzione di consumo e, al tempo stesso, a produzione macchinale (Foucault, 1975), è definibile come rimozione del corpo "nudo" o anche del corpo che parla da sé e che da sé si fa portatore di un potere, in vista della sua trasformazione in "corpo docile", teso solo alla produzione culturale e alla sua manipolazione da parte di organi di produzione di potere.

I procedimenti polemici e di obliterazione del corpo visionario presenti in alcuni testi giudaici e/o protocristiani assumeranno valore confermativo più generale soprattutto quando un particolare cristianesimo (quello della grande Chiesa) tenterà di risolvere *ad unum* contrasti legati a contesti locali. Non è un caso che, proprio tra la fine del II e gli inizi del III secolo, contatti corporali eccedenti con l'oltremondo, e quindi stigmatizzati come scomposti, verranno sempre più spesso associati ad ambienti montanisti (nel cui ambito, non a caso, almeno stando ai discorsi polemici giunti fino a noi, sembra esplodere un profetismo di carattere estatico piuttosto disordinato, allargato per di più alle donne), e a gruppi presentati secondo schemi di pensiero dalla forte impronta intellettualistica (che si è soliti condurre a quella sorta di magma piuttosto indistinto che è la gnosi).



## Dall'esperienza alla scrittura, dalla scrittura all'esperienza

### Esperire e scrivere, scrivere e conoscere

I testi normalmente classificati come apocalittici mostrano una forte correlazione tra pratica di accesso al mondo altro e scrittura; non è casuale, d'altronde, che la testualità, o in senso più lato l'attenzione sullo scrivere, sia stata identificata tra i costituenti strutturali di questo tipo di resoconti (cfr. Güttgemanns, 1987, spec. pp. 19-27; Rüpke, 2011, trad. it. pp. 65-6). In mondi in cui pochi sono capaci di leggere e scrivere, non è difficile che queste azioni siano in genere connotate di qualità misteriose o intrinsecamente speciali, chiamate in causa come strumenti in grado di infondere una autorità di carattere generalmente religioso o considerate di provenienza sovranaturale (cfr. Niditch, 1996).

Nei testi di natura visionaria, il ruolo affidato alla scrittura o al libro emerge come il portato di una vera e propria "retorica della conoscenza" (cfr. Baynes, 2012; Newsom, 2014): troviamo libri che rendicontano i destini nell'oltremondo, registri in cui sono riportate le azioni degli esseri umani, veri e propri scritti in cui sono narrati eventi che devono ancora accadere. Siamo chiaramente in un contesto definibile come giudaico (nel più ampio quadro del Mediterraneo antico), in cui lo svelamento di conoscenze nascoste, grazie a un contatto diretto e *vis-à-vis* con le fonti primigenie di quella stessa sapienza (che è, come tale, esclusivo appannaggio di gruppi ristretti di agenti specializzati di conservazione e trasmissione del sapere), si mostra già centrale negli scritti accolti come profetici nei successivi canoni e in taluni ambiti della letteratura cosiddetta sapienziale e che a sua volta può essere considerato come il lascito della cultura scribale propria del Vicino Oriente antico che ha permeato per lungo tempo i diversi ambienti circostanti.

In Dn 5 il re babilonese Baldassar offre un grande banchetto ai suoi

dignitari in cui tutti bevono dai vasi d'oro e d'argento portati via dal tempio di Gerusalemme; in quel frangente appaiono le dita di una mano che scrivono qualcosa sulla parete della sala reale (Dn 5,5). Il re cambia d'aspetto per lo spavento e chiama a raccolta «gli astrologi, i Caldei e gli indovini» (5,7), affinché possano decifrare la scrittura apparsa sulla parete, ma nessuno sembra in grado di comprenderne il significato, eccetto Daniele, «deportato dei Giudei» (5,13): «Fu riscontrato in questo Daniele, che il re aveva chiamato Baltassar, uno spirito superiore e tanto accorgimento da interpretare sogni, spiegare detti oscuri, sciogliere enigmi. Si convochi dunque Daniele ed egli darà la spiegazione» (5,12).

La misteriosa scritta ha a che vedere con la grandezza del padre del re, verosimilmente Nabucodonosor, un sovrano prima temuto da tutti e caduto successivamente in disgrazia per la sua stessa superbia. Il figlio, prosegue Daniele, sembra percorrere la stessa strada, e non a caso si è messo a bivaccare con gli ori e gli argenti sottratti al tempio di Gerusalemme (5,23); per questo il dio di Daniele ha inviato la misteriosa mano, vero e proprio avvertimento per il sovrano:

Da lui fu allora mandata quella mano che ha tracciato quello scritto, di cui questa è la lettura: MENE, TEKEL, PERES, e questa ne è l'interpretazione: *Mene*: Dio ha computato il tuo regno e gli ha posto fine. *Tekel*: tu sei stato pesato sulle bilance e sei stato trovato mancante. *Peres*: il tuo regno è diviso e dato ai Medi e ai Persiani (5,24-28).

Nonostante le differenti versioni del testo (su cui cfr. CAP. 3), queste tre parole sembrano alludere a tre pesi o monete, una mina, un siclo e una mezza mina, da cui i giochi di parole presenti nei vv. 26-28, legati perlopiù all'associazione tra le misure e i verbi corrispondenti. Sebbene non ci sia accordo sul reale significato del detto, probabilmente un proverbio, si tratta evidentemente di un avvertimento, se non di una vera e propria minaccia, che il dio di Daniele ha inviato al sovrano per il fatto di aver bivaccato con gli utensili sottratti al suo tempio.

Un riferimento alla scrittura ancora più interessante ritorna in Dn 9:

Nell'anno primo di Dario figlio di Serse, della progenie dei Medi, il quale era stato costituito re sopra il regno dei Caldei, nel primo anno del suo regno, io Daniele tentavo di comprendere nei libri il numero degli anni di cui il Signore aveva parlato al profeta Geremia e nei quali si dovevano compiere le desolazioni di Geru-



salemme, cioè settant'anni. Mi rivolsi al Signore Dio per pregarlo e supplicarlo con il digiuno, veste di sacco e cenere e feci la mia preghiera e la mia confessione al Signore mio Dio (9,1-3).

Il testo esplicita chiaramente che in questo caso il visionario si trova a vivere il suo contatto con il mondo altro dopo aver messo in pratica quelle che nel capitolo precedente abbiamo definito come vere e proprie esperienze psicotrope; al primo posto tra queste risalta la lettura del testo di Ger 25,11-12 (cfr. anche 29,10), un mezzo che evidentemente prepara Daniele alla preghiera che lo conduce alla visione dell'angelo Gabriele in cui gli viene spiegato il senso delle settanta settimane menzionate da Geremia (in riferimento alla persecuzione di Antioco IV Epifane, 215 ca. a.C.-164 a.C.).

Ma si veda ancora quanto troviamo in Dn 12, dove l'azione dello scrivere ritorna come elemento integrante dell'esperienza di contatto diretto con il sovrannaturale:

Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre. Ora tu, Daniele, chiudi queste parole e sigilla questo libro, fino al tempo della fine: allora molti lo scorreranno e la loro conoscenza sarà accresciuta (12,2-4).

Il testo di Daniele nella sua interezza si compone di materiali tradizionali di diversa provenienza e assemblati per dare vita a un resoconto in cui si incontrano e si sovrappongono diverse tipologie di narrazione, dall'apologo edificante al testo sapienziale a quello propriamente visionario. Il passo citato sembra dare esplicitamente conto di questa opera di ricucitura tradizionale, mettendo però l'accento su quello che, almeno per chi lo ha inserito alla fine del testo così come si presenta nella versione **aramaica**, sembra essere il principale elemento che deve orientarne l'interpretazione globale; un testo che, prendendo le mosse da una rilettura di precedenti considerati autorevoli, deve a sua volta produrre una conoscenza fondata su particolari rivelazioni e che, come tali, sono ritenute capaci di condurre a una più completa e definitiva comprensione dei misteri divini in coloro che lo leggeranno e/o ascolteranno anche successivamente.

## Scritture enochiche

Nel *Libro dei vigilanti* un personaggio identificato con Enoc «scriba» e «scrittore di giustizia» (*1 Enoc*, 12,3.4 = AAT I, pp. 70-1), mentre si trova presso gli angeli che hanno deciso di unirsi sessualmente alle donne, è invitato a scrivere un appunto di preghiera e a innalzarlo presso il Signore per fare in modo che gli angeli ottengano il perdono; egli esegue prontamente il compito (13,4-6 = ivi, pp. 71-2), per cui lo stesso contenuto del *Libro dei vigilanti* si presenta esplicitamente come «scritto», in quanto «parola di giustizia e di rimprovero degli angeli vigilanti, eterni», stretta derivazione di quanto Jhwh ha ordinato di dire durante la visione diretta dell'oltremondo (14,1 = ivi, p. 72). Il mediatore vede, in sonno, quel che esprime «con lingua di carne» (14,2 = *ibid.*), una allusione piuttosto esplicita al contenuto, e quindi alla stessa messa per iscritto di quanto esperito.

Il capitolo riassuntivo finale del *Libro dell'astronomia* si presenta come il resoconto di un discorso scritto da Enoc stesso per suo figlio Matusalemme, che ha il compito di conservarlo e, dunque, di trasmetterlo. Il testo è, in tal senso, piuttosto esplicito:

Ed ora, figlio mio Matusalemme, ti dico e scrivo per te tutte queste cose: tutto ti ho manifestato e ti ho dato gli scritti riguardanti tutte [queste cose]: custodisci, o figlio mio Matusalemme, i libri della mano di tuo padre e che tu li possa dare alle generazioni future (*1 Enoc*, 82,1 = ivi, p. 184).

Il contenuto dell'opera è esplicitamente identificato in un vero e proprio testo, ed Enoc dichiara di aver riportato «su carta» tutto il libro degli angeli, proprio come il Signore gli ha mostrato «secondo tutti gli anni del mondo, fino all'eternità e finché sarà fatta un'opera nuova, che starà in eterno» (72,1 = ivi, p. 161).

Anche nell'aggiunta secondaria alla cosiddetta *Apocalisse noachica*, il contenuto del resoconto è chiaramente identificato nel «secondo libro che Enoc scrisse per suo figlio Matusalemme e per coloro che vennero dopo di lui e che custodiscono la legge nei tempi di dopo» (*1 Enoc*, 108,1 = ivi, p. 252), ma già in precedenza Enoc ha espressamente dichiarato di conoscere i segreti degli angeli vigilanti poiché Jhwh stesso glieli ha mostrati dopo averli letti sulle tavole del cielo (106,19-107,1).

Allo stesso modo, l'*Epistola di Enoc* è un



libro che è stato scritto da Enoc, scrittore di tutta questa dottrina di sapienza, lodato da tutti gli uomini, giudice, principe di tutta la terra, per tutti i miei figli che dimorano sulla terra e per le generazioni di dopo che operano la rettitudine e la pace (*1 Enoc*, 92,1 = *ivi*, p. 224; cfr. anche 93,1-2 e 100,6, dove si fa riferimento alle «parole di questo libro»).

Siamo di fronte a un vero e proprio compendio delle funzioni attribuite a Enoc in buona parte dei testi accolti nella collezione di *1 Enoc*, prima di tutto quelle di «scriba» e «scrittore di giustizia» presenti già nel più antico *Libro dei vigilanti*, ma forse anche l'elevazione a vera e propria figura divina e giudicante che ritroviamo nel *Libro delle parabole*. Sempre nell'*Epistola di Enoc* il mediatore si presenta come colui che conosce il «mistero», avendolo letto «sulle tavole del cielo» e avendo visto «la scrittura dei santi» (*1 Enoc*, 103,2 = *ivi*, p. 244).

Riferimenti ai libri e allo scrivere si trovano anche nel *Libro delle parabole di Enoc*. In 39,2 Enoc riceve «i libri dell'ardore e dell'indignazione e i libri del turbamento e dell'agitazione» (trad. it. in Chialà, 1997, p. 87), mentre in 47,3 i «libri dei viventi» vengono aperti davanti al Principio dei giorni (*ivi*, p. 99). A ciò si unisca che in 68,1 tutto il contenuto del libro è identificato in una rivelazione di segreti raccolta in un testo che consta delle stesse parabole che sembrano comporre l'opera nella sua interezza (*ivi*, p. 129).

Nel più tardo *2 Enoc* molti e rilevanti sono i riferimenti alla scrittura e all'identificazione del resoconto visionario in un vero e proprio testo riconducibile alla figura di Enoc. In 22,10-11, Jhwh chiama un arcangelo particolarmente abile nella scrittura delle opere del Signore, di nome Vereveil, lo invita a prendere dei libri dai depositi e a consegnare un calamo a Enoc, così che gli possa dettare il contenuto di questi scritti. Vereveil espone tutto in trenta giorni e trenta notti, e al termine del racconto Enoc scrive tutto quanto nel doppio di trenta giorni e trenta notti, arrivando a comporre 360 libri. In 33,3 Enoc è chiaramente identificato in uno che ha avuto la possibilità di vedere ogni cosa nei cieli e sulla terra e che ha messo per iscritto quanto ha visto, e in 33,8 sempre a Enoc è intimato di consegnare a Semeil e Rasuil, i due esseri che lo hanno accompagnato durante la sua ascesa celeste, i libri scritti dalla sua mano, affinché anche loro siano edotti in merito al creatore di tutte le cose e distribuiscano i libri «ai figli e i figli ai figli e da parente a parente e da generazione a generazione» (33,9 = *ivi*, p. 561). In 35,2-3 Jhwh stesso annuncia al mediatore che «nel

corso di questa generazione appariranno i libri scritti dalla mano tua e [da quella] dei tuoi padri, perché i guardiani della terra li mostreranno agli uomini di fede ed essi li spiegheranno a questa generazione ed essi saranno glorificati in séguito più che prima» (ivi, pp. 562-3).

Dopo il discorso in prima persona di Jhwh, udiamo la voce del mediatore che si cela dietro la maschera enochica lasciare una sorta di testamento a non meglio identificati figli, e anche in questo caso ritorna il tema della scrittura unitamente a un accenno alle varie modalità con cui il visionario esperisce l'oltremondo:

Ora dunque, o miei figli, io conosco tutte le cose, alcune dalla bocca del Signore, le altre le hanno viste i miei occhi, dal principio alla fine e dalla fine al ritorno. Io conosco tutto e ho scritto nei libri le estremità dei cieli e ciò che li riempie, io ho misurato i loro movimenti e io conosco le loro milizie, io ho compiuto [il conto] delle stelle, grande moltitudine senza numero (40,1-2 = ivi, p. 566).

È interessante osservare come il discorso propriamente visionario, in questo caso, si colleghi direttamente all'osservazione dei fenomeni celesti e astronomici, tutti prontamente messi per iscritto dal visionario:

Ho misurato il cerchio del sole e ho contato i suoi raggi e le sue entrate e le sue uscite e tutti i suoi movimenti [e] ho scritto i loro nomi. Ho misurato il cerchio della luna e i suoi movimenti per ogni giorno e la decrescenza della sua luce per ogni giorno e ora [...] e ho scritto i loro nomi. Le abitazioni delle nubi e le loro bocche e le loro ali e le loro piogge e le loro gocce io le ho investigate e ho scritto il rombo del tuono e la meraviglia del lampo (40,4-9 = ivi, pp. 566-7).

Come appare evidente, qui esperienza diretta dell'oltremondo e conoscenza autoptica dei fenomeni celesti, ritenuti di diretta provenienza divina, coincidono. Il tema del testamento contenuto nei libri e rilasciato a non meglio identificabili "figli" ritorna in 2 *Enoc*, 47,1-2, così come la questione della diffusione e della vera e propria distribuzione dei testi tra i figli dei figli e tra le generazioni che decideranno di incamminarsi sulla stessa via indicata dal visionario (cfr. 48,5-8, 50,1, 54,1).

## Catene di trasmissione

Altri resoconti visionari fanno esplicito riferimento a oggetti e/o ad azioni legati all'universo della scrittura soprattutto nella sua dimensione di "cate-

na di trasmissione" autorevole e certificata, con cui assicurare all'esperienza di contatto diretto con l'oltremondo tutta la sua più duratura efficacia. In *4QFrammento aramaico C* (4Q536), un testo in prima persona rinvenuto a Qumran altamente frammentario, databile su base paleografica al I secolo a.C. e la cui natura di vero e proprio resoconto visionario è abbastanza incerta, i riferimenti alla rivelazione delle luci (degli angeli?: fr. I, col. I, l. 3) e alla conoscenza dei segreti (fr. I, col. I, l. 9) sono messi in relazione a qualcuno preposto a scrivere «queste mie parole in un libro che non marcirà» e che deve quindi custodire «questi miei discorsi [in un rotolo che non] sparirà» (fr. I, col. II, ll. 12-13 = TQ, p. 435). *4QVisioni di 'Amram<sup>a</sup>* (4Q543), un manoscritto qumranico paleograficamente riconducibile alla metà del I secolo a.C. contenente l'*incipit* di un testamento attribuito al nipote di Levi, proprio in apertura mette in stretta correlazione visione e scrittura: «Copia dello scritto delle parole delle visioni di 'Amram, figlio di [Qahat, figlio di Levi]» (I, I = TQ, p. 447); un inizio più o meno simile si trova in *Testamento di Levi*, I, I, le cui visioni, redatte in forma di testamento, prendono ugualmente le mosse da una esplicita identificazione tra l'esperienza visionaria e la sua messa per iscritto: «Copia delle parole di Levi» (AAT II, p. 382).

In *2 Baruc* i libri e lo scrivere assumono ugualmente un ruolo di notevole importanza all'interno del resoconto: viene sottolineato come «verranno giorni e saranno rivelati i libri in cui sono scritti i peccati di tutti coloro che hanno peccato e, ancora, i depositi in cui è stata raccolta la giustizia di tutti coloro che sono stati giustificati nella creazione» (24,1 = AAT I, p. 300). Ciò nonostante, Baruc è invitato ad ascoltare la parola che gli viene rivolta durante il contatto diretto con l'oltremondo e a scriverla nella memoria del suo cuore (50,1). *2 Baruc* si conclude con una lettera di accompagnamento indirizzata «alle nove tribù e mezzo» (78,1 = ivi, p. 336). Questa lettera, quasi certamente aggiunta al corpo del resoconto propriamente detto in un secondo momento, come vero e proprio *resumé* del messaggio visionario precedente, va letta e meditata durante alcune non meglio specificate riunioni e soprattutto nei giorni del digiuno (86,2).

In *4 Esdra* il veggente viene invitato a scrivere in un libro quanto esperito nell'esperienza di contatto diretto con il mondo altro e a nascondere il tutto per poterlo insegnare, evidentemente a tempo debito, ai sapienti del popolo capaci di cogliere e conservare i segreti in esso contenuti (12,37-38). Nel prosieguo, il mediatore chiede a un essere sovrumano, quasi certamente Jhwh stesso, che venga immesso in lui il «santo spirito», un'allusio-

ne alla capacità di vedere direttamente ciò che accade nell'oltremondo in modo che il mediatore possa scrivere «tutto quello che è stato fatto nel mondo dall'inizio» (14,22 = ivi, p. 484). L'essere sovrumano chiede al mediatore di procurarsi molte tavolette per scrivere, assicurando inoltre che la «lampada dell'intelletto» rimarrà accesa fin quando Esdra non avrà terminato la scrittura (14,25 = ivi, p. 485); solo a opera compiuta, alcune cose verranno rese pubbliche, altre consegnate in segreto ai sapienti (14,26). Al termine della sezione, si sottolinea come in 40 giorni siano stati scritti 94 libri: i 24 scritti per primi sono quelli destinati a essere resi pubblici, in modo che possano essere letti non solo da chi è degno, ma anche dagli indegni; i 70 scritti per ultimi, invece, Esdra dovrà consegnarli ai sapienti del popolo, «perché in essi c'è la sorgente dell'intelligenza, la fonte della sapienza, e il fiume della conoscenza» (14,46-47 = ivi, p. 487).

Nella recensione breve del *Testamento di Abramo* troviamo una scena in cui scrittura e prassi di natura giudiziaria sono strettamente associate. In 10,7-11, dopo che una nube conduce Michele e Abramo nel luogo dove è collocato il paradiso per vedere in che modo avviene il giudizio, un giudice riceve da un angelo l'anima di una donna accusata di aver ucciso la propria figlia. L'anima cerca di difendersi sottolineando che l'accusa è il frutto di una calunnia, ma il giudice fa venire colui che è preposto alla redazione degli atti giudiziari e un uomo «straordinariamente grande, [che] aveva tre corone sul capo, l'una più alta dell'altra – si tratta di quelle che sono chiamate testimoni» (*Testamento di Abramo* [recensione breve], 10,8-9 = AAT IV, pp. 61-2), provvisto a sua volta di una «penna d'oro» (10,10). L'uomo ha il compito di mostrare «il peccato di quest'anima» (10,11):

Dopo aver aperto uno dei due libri che avevano i Cherubini, egli cercò il peccato di quell'anima. «Anima sventurata – esclamò quell'uomo –, come puoi affermare: “Non sono stata io ad uccidere”? Una volta che tuo marito era morto, non sei [forse] andata a commettere adulterio con il marito di tua figlia e non hai ucciso tua figlia?». E le enumerava gli altri peccati (aggiungendo) in quale ora li aveva commessi (10,11-14 = ivi, p. 62).

Nel prosieguo, il testo chiarisce l'identità dei personaggi che svolgono le funzioni giudicanti:

«Signore – chiese Abramo a Michele –, chi è colui che giudica, ché non giudica prima che colui che istruisce il processo abbia corretto?». «[Lo] vedi il giudice?

– risponde Michele ad Abramo. È Abele, il primo martire: è stato condotto in questo luogo per giudicare. Colui che istruisce il processo è Enoc, tuo padre: questi è il maestro del cielo e lo scriba della giustizia: il Signore lo ha mandato qui per registrare i peccati e le anime giuste di ciascuno» (11,1-4 = ivi, p. 63).

La menzione di Enoc quale «scriba di giustizia» si riallaccia direttamente alle funzioni attribuite al personaggio nel *Libro dei vigilanti* e nel *Libro delle parabole*; a ciò si unisca che in *Giubilei*, 4,17, Enoc è colui che per primo ha appreso la scrittura. Ciò nonostante, nel *Testamento di Abramo* Enoc appare come uno che ha soltanto il ruolo di ricopiare i giudizi elaborati direttamente dal Signore:

Se il verdetto non è regolare – rispose Michele –, non viene accettato; ma non è neppure Enoc che elabora il verdetto; è il Signore che elabora il verdetto; compito di Enoc è scrivere; giacché Enoc ha rivolto al Signore questa preghiera: «Non voglio emettere verdetti riguardo a [nessun']anima per non essere severo con nessuno». E il Signore ha risposto a Enoc: «Ti do un segno, perché tu registri i peccati di un'anima sul libro. Se l'anima ottiene misericordia, vedrai i suoi peccati cancellati ed essa potrà entrare in vita; ma se l'anima non ottiene misericordia, vedrai i suoi peccati scritti: quanto ad essa, sarà gettata nel [luogo del] castigo» (11,6-11 = ivi, p. 64).

Il testo, al di là della possibile polemica con le funzioni attribuite a Enoc in altre branche del giudaismo precedente e/o coevo, volte soprattutto a ridimensionare il ruolo svolto dal personaggio nel giudizio escatologico (nel *Libro delle parabole* Enoc appare addirittura identificato con l'essere umano di natura angelico-celeste menzionato in Daniele; cfr. *infra*, p. 268, 271-2), sembra ribadire la sempre maggiore centralità che il libro, quale strumento di accreditamento di taluni misteri, assume nella trasmissione e nella tesaurizzazione di conoscenze di natura rivelatoria e visionaria. In un simile contesto descrittivo appare l'associazione, non del tutto esplicita ma comunque plausibile, tra il ruolo di Enoc e quello dell'*assessor* del tribunale romano, le cui prerogative consistevano proprio nel collaborare con il magistrato attraverso un'attività istruttoria che gli permetteva di esprimere una specie di parere prima della sentenza vera e propria.

Del *Testamento di Abramo* possediamo anche una versione greca più lunga, in cui troviamo una scena di giudizio piuttosto diversa rispetto a quella appena menzionata (cfr. 13 = ivi, pp. 88-91). Qui sono presenti un giudice e alcuni angeli preposti ad aprire il libro su cui sono trascritti i pec-

cati dell'anima sottoposta a valutazione; il tribunale escatologico si compone altresì di due angeli che trascrivono le azioni giuste e quelle ingiuste (13,9 = ivi, p. 90). La funzione giudicante è attribuita ad Abele, forse a causa di una cattiva interpretazione da parte del traduttore greco della forma ebraica *ben-'adam* con cui questa figura era identificata nell'originale semitico (cfr. 13,2 = ivi, p. 88), resa e spiegata con l'espressione «figlio del primo uomo creato, quegli che è chiamato Abele»; va sottolineato che la forma ebraica *ben-'adam* indica semplicemente l'essere umano o anche l'espressione «figlio dell'uomo»/«essere umano»<sup>1</sup>.

### Seguaci di Gesù e trasmissioni scritte del resoconto visionario

In due esempi di resoconto di contatto diretto con l'oltremondo riconducibili ai primi seguaci di Gesù, l'Apocalisse di Giovanni e il *Pastore di Erma*, la connessione tra visione e scrittura emerge, se ciò è possibile, con ancora maggiore forza. Nell'Apocalisse di Giovanni sono moltissimi i passi in cui ricorrono riferimenti alla scrittura, al libro/rolo e alla necessità di mettere per iscritto quanto esperito dal visionario protagonista del resoconto. Se nella prima parte dell'opera, quella del settenario delle lettere inviate direttamente a sette *ekklēsiai* dell'Asia minore (Ap 2-3), la presenza di imperativi e, più generalmente, di elementi legati alla scrittura – una scrittura che deve riprodurre e diffondere quanto il mediatore riceve direttamente dall'oltremondo – è ovviamente più stringente (cfr. 2,1.8.12.18; 3,1.7.14), nelle sezioni più esplicitamente dedicate alla descrizione dell'esperienza diretta dell'oltremondo non mancano ugualmente importanti e, a volte, decisivi richiami.

Già nel prologo dell'opera, la rivelazione/profezia si configura come un qualcosa che va letto e, al tempo stesso, ascoltato (cfr. 1,3). Lo stesso mediatore, di cui conosciamo direttamente il nome, Giovanni, è invitato a scrivere in un rolo ciò che vede (cfr. 1,11); il monito ritorna alla fine dell'introduzione, prima della prima lettera che compone il settenario (inviata all'*ekklēsia* di Efeso), quando la figura simile a un essere umano (definito letteralmente «uno simile a un figlio d'uomo») che appare lo invita nuovamente a scrivere «le cose che vedi e le cose che sono e le cose che stanno per avvenire dopo queste» (1,19; trad. it. in Lupieri 1999, p. 11), un rimando al contenuto del resoconto visionario nella sua interezza.

Il riferimento alla scrittura ritorna anche nella visione dell'angelo forte che scende dal cielo cinto di un arcobaleno sulla testa e che reca in mano un piccolo rotolo (*biblaridion*) aperto (Ap 10,1-11). L'essere sovrumano, dopo aver posto il suo piede destro sul mare e il sinistro sulla terra, grida a gran voce, e al grido sembrano rispondere i sette tuoni; a questo punto il mediatore decide di trascrivere quanto esperito, ma una voce dal cielo gli vieta di compiere l'operazione (10,4). Una voce che ordina di scrivere appare nella visione del giudizio del capitolo 14, quando a Giovanni è ordinato di scrivere una sorta di messaggio di beatitudine per i morti nel Signore «a partire da ora» (14,13; *ivi*, p. 63) e nella visione, ugualmente inerente al giudizio finale, del capitolo 19, quando sempre una voce, questa volta uscente dal trono, ingiunge di trascrivere lo stesso messaggio di beatitudine per «coloro che sono chiamati al pranzo dello sposalizio dell'agnello» (19,9; *ivi*, p. 83).

La conclusione dell'opera mette molto bene in luce l'importanza della scrittura come elemento capace di definire un aspetto centrale del resoconto visionario propriamente detto. Giovanni ha visto e udito l'oltremondo; al termine dell'esperienza vorrebbe prostrarsi davanti ai piedi dell'angelo che gli ha mostrato tutto, ma costui gli vieta di farlo in quanto «conservo (*syndoulos*) tuo e dei tuoi fratelli, i profeti, e di coloro che conservano le parole di questo rotolo (*bibliou*)» (22,9). L'angelo "conservo" intima al veggente anche di «non sigillare le parole della profezia di questo rotolo», dal momento che «il tempo è vicino» (22,10; *ivi*, p. 99). Proprio nelle ultime battute, il mediatore ricorda che è lui stesso a testimoniare a ognuno che ascolta le parole del resoconto (chiamato "profezia", ma anche "rivelazione"; cfr. 1,1-3 e *supra*, p. 25) che «se qualcuno aggiunge a queste cose, aggiungerà Dio a lui le piaghe, quelle scritte in questo rotolo» (22,18; *ibid.*).

Nel *Pastore di Erma* troviamo altri, decisivi, riferimenti. Nella parte finale della II visione, il mediatore riceve l'ordine di trascrivere due copie di un libro letto da un essere del mondo altro e rappresentato come una vecchia signora; Erma dovrà inviare le copie direttamente a Clemente e a Grapte (rispettivamente, forse il vescovo di Roma autore della *1 Lettera di Clemente*, e una donna non altrimenti nota; cfr. Simonetti, 2015, p. 554), i quali a loro volta hanno l'incarico di diffondere ulteriormente il messaggio contenuto nello scritto; il mediatore stesso dovrà leggere il contenuto «in questa città [*scil.* Roma] in presenza dei presbiteri che presiedono la chiesa» (8,3; trad. it. *ivi*, p. 235). Nella V rivelazione che compone l'opera

un altro essere proveniente direttamente dal mondo altro, identificato con il Pastore, l'angelo di penitenza, inviato al mediatore per mostrargli «di nuovo tutto ciò [che hai] visto in precedenza», chiede a Erma di mettere per iscritto «i precetti e le similitudini», evidentemente un'allusione al prosieguo dello stesso resoconto visionario così come ci è pervenuto:

Perciò ti ordino in primo luogo di mettere per iscritto i precetti e le similitudini, affinché tu li legga immediatamente e possa metterli in pratica». Allora scrissi precetti e similitudini, come mi aveva ordinato [...]. Il Pastore, angelo di penitenza, mi ordinò di mettere per scritto tutte queste cose (25,5-6.7; ivi, pp. 273-5).

Interessante, in questo quadro, è quello che appare come una sorta di vero e proprio sigillo autoritativo posto direttamente dall'angelo di penitenza, rappresentato come pastore, in un discorso in prima persona: «Tutto quello che è stato scritto sopra io, il Pastore angelo di penitenza, l'ho proposto ed esposto ai servi di Dio» (110,1; ivi, p. 481). Il riferimento è quasi certamente al contenuto delle rivelazioni ottenute da Erma, rivelazioni che vanno divulgate tra alcuni membri della *ekklēsia*, quelli identificabili come «servi di Dio»; il beneplacito per una simile operazione coincide con un discorso in prima persona dell'essere proveniente dal mondo altro, nel testo l'artefice del contatto diretto vissuto da Erma e che per questo fonda l'autorità del resoconto stesso (e che, non a caso, appare intimamente connesso con la sua messa per iscritto). L'ultima similitudine inclusa nel testo, la X, si apre proprio con il riferimento a Erma che ha appena finito di scrivere «questo libro», quando in casa arriva l'angelo che lo ha affidato al Pastore, in compagnia del Pastore stesso, per ricordargli la necessità di osservare i precetti che egli (il Pastore) gli ha dato (111,1-3).

### Scritture e rimesse in moto visionarie

I rapporti tra contatti diretti con il mondo altro e scrittura sono ben documentati in molte culture antiche e moderne. È nota, ad esempio, la stretta correlazione che intercorre tra le pratiche cosiddette medianiche e/o di possessione e i procedimenti di vera e propria scrittura automatica. Un caso di particolare interesse è senza dubbio quello attestato nel contesto dello spiritismo kardecista, dove emerge con frequenza l'immagine del



mediatore che riporta per iscritto il contenuto della propria esperienza di possessione<sup>2</sup>. L'idea che il *medium* sia incapace di rendersi conto di quanto sta accadendo nel momento in cui mette per iscritto ciò che lo spirito gli suggerisce va del tutto accantonata. Un esperimento condotto a San Paolo del Brasile, in un gruppo di 110 medium kardecisti capaci di scrivere in modalità automatica, ha rilevato che il 77,2% riteneva di essere del tutto cosciente e padrone di sé nel momento in cui produceva scrittura automatica, il 18,9% di essere in uno stato semicosciente e che solo il 3,7% sottolineava la propria assoluta incapacità di determinare che cosa stesse realmente facendo (cfr. Negro, Palladino-Negro, Louzã, 2002). A questo si unisca che alla richiesta degli intervistatori in merito alla capacità di controllare la possessione, il 63% ha sottolineato di essere *sempre* in grado di farlo, il 31,1% di riuscire *nella maggior parte dei casi*, il 5,5% di non esserne capace.

Lo studio appena richiamato ha ripercussioni soprattutto nel definire la percezione soggettiva delle persone coinvolte dagli intervistatori, rilevando in particolare il rapporto tra memoria e scrittura automatica e la relativa importanza dei processi memoriali profondi (l'abilità di richiamare elementi legati al livello subconscio; cfr. Stevenson, 1978); ciò ridimensiona ulteriormente la possibile ripresa di un modello sciamanico che vede nel mediatore tra oltremondo e mondo-di-qui un individuo che abbandona il suo *status* ordinario per perdersi in luoghi inaccessibili ai comuni individui. Non va però nemmeno trascurato un punto di distanza notevole che sembra segnare i procedimenti di scrittura automatica di tipo kardecista rispetto a quelli connessi alle esperienze con il mondo altro documentati nell'antichità. Nella stragrande maggioranza dei casi, i medium kardecisti sono i diretti protagonisti dell'esperienza di contatto diretto con il mondo altro e sono sempre loro a metterla per iscritto. Nel caso dei testi apocalittici giudaici, di contro, ciò che abbiamo di fronte sono testi derivanti da complesse vicende redazionali e in cui appaiono evidenti aggiunte e implementazioni susseguitesesi nel tempo.

I testi apocalittici giudaici e protocristiani si presentano come veri e propri mosaici tradizionali, ovvero come assemblaggi di materiale di riempimento di diversa provenienza, una specie di costruzione assimilabile, proprio per la sua natura fortemente composita, ai monumenti e agli edifici del periodo imperiale e tardoantico (si pensi all'Arco di Costantino!). I due aspetti, quello della scrittura del resoconto e quello della ripresa di materiale di diversa provenienza per dire, o ridire, ciò che si è visto durante

il contatto con il mondo altro, sono connessi e possono essere ricondotti ai meccanismi di memorizzazione e di reinvenzione di precedenti ritenuti autorevoli. Tale aspetto è la diretta conseguenza del particolare *status* con cui questi veri e propri flussi di trasmissione vengono tesaurizzati e continuamente riproposti.

L'universo giudaico in cui prendono forma i resoconti visionari è, almeno in linea di massima, così come tutte le società e le culture antiche e tardoantiche (almeno fino a una certa fase), contraddistinto da modalità di assunzione e trasmissione del sapere fortemente imperniate sull'oralità; ma all'interno di questo quadro la scrittura, intesa come medium posseduto e dominato da particolari gruppi e/o attori sociali, e come tale in molti casi oggetto di vere e proprie pratiche di ritualizzazione, assume un ruolo non di poco conto, spesso come strumento di inglobamento e riadattamento o anche come strumento egemonico o più semplicemente di controllo rispetto a canali e a mezzi di trasmissione prettamente orali avvertiti come pericolosi perché di per sé poco controllabili. Non stupisce, quindi, che forme di meditazione e di vera e propria "ruminazione" su materiali in vario modo tradizionali e ritenuti autorevoli potessero assumere una funzione realmente psicotropa e, come tale, capace di generare esperienze interpretate come di contatto diretto con il sovrannaturale<sup>3</sup>.

Filone di Alessandria, parlando dei cosiddetti Terapeuti, un gruppo di Giudei che vive in Egitto presso il lago Mareotis, sottolinea come per costoro il significato letterale delle Scritture fosse composto da "simboli" la cui natura nascosta si rivela nello studio del significato a essi sotteso (cfr. *La vita contemplativa*, 78; sulle connessioni tra esegesi allegorica e rivelazione dei misteri, cfr. Bockmuehl, 2009, pp. 75-81). Sempre Filone, nella *Migrazione di Abramo*, 35, questa volta parlando di sé stesso, descrive la sua attività di scrittura come soggetta, almeno talvolta, a una specie di ispirazione profetica, per cui la mente, come una *tabula rasa*, si trova a essere letteralmente "riempita" di idee che si affollano sotto l'influsso di una vera e propria possessione divina.

Il processo di decifrazione della "foresta di simboli" rappresentato da materiali e testi ritenuti autorevoli è, d'altronde, un aspetto centrale nella stessa esegesi documentata nei manoscritti di Qumran, una esegesi che si può definire senza mezzi termini visionaria, nel senso che – proprio attraverso il ricorso a materiali preesistenti – intravede nei testi autorevoli significati occulti e in ogni caso diretti a situazioni e vicende diverse o lontane da quelle espressamente narrate; emblematica, in tal senso, appare

l'attività esegetica di tipo *peshet*, che tratta i testi dei profeti biblici come veri e propri specchi capaci di riflettere eventi contemporanei e che nel contempo si aprono al futuro ultimo (cfr. *infra*, spec. pp. 288-9)<sup>4</sup>.

Alla luce del quadro appena abbozzato, dunque, i testi apocalittici appaiono come l'esito finale di un processo in cui un tecnico della scrittura, dopo aver vissuto particolari esperienze di contatto con l'oltremondo o dopo aver visto altri rendicontare simili contatti, spesso innescati dalla lettura/ascolto di materiali ritenuti autorevoli, usa tali flussi per verbalizzare e rendere testo quelle stesse forme di vissuto.

### Testi viventi

Il punto che intendo sottolineare in questo capitolo è che i testi visionari giudaici e protocristiani emergono come una sorta di combinato disposto in cui la percezione sensoriale di particolari individui sottoposti a esperienze di natura psicotropa è riutilizzata e ricodificata grazie a mappe mentali che – aderendo a una sorta di meccanismo memoriale di natura insieme imitativa e ricostruttiva, o anche simbolizzante – rimodella nei testi e nei resoconti quelle stesse esperienze.

Ciò permette di considerare un ulteriore aspetto, quello dei resoconti visionari come veri e propri testi “viventi” (*living texts*), testi che risultano composti da un costante riadattamento, *in primis* di flussi memoriali ritenuti fondanti – quelli che il mediatore usa per verbalizzare la propria esperienza di contatto con il mondo altro –, e di successivi e ulteriori processi di rimessa per iscritto e trasmissione, e quindi di effettiva “testualizzazione” e/o “scritturalizzazione” (cfr. *infra*, spec. pp. 97-100). Quella di “testo vivente”, dunque, è definizione che vuole mettere in luce proprio questo processo di uso e adattamento continuo tipico di contesti sociali in cui l'oralità si trova a convivere con altre forme di comunicazione e trasmissione del sapere.

La dinamica appena evidenziata sembra chiamata in causa in alcuni degli stessi testi visionari provenienti dal giudaismo e dal protocristianesimo. La conclusione dell'*Epistola di Enoc* si concentra sugli errori degli avversari del visionario e sul ruolo occupato dagli scritti enochici nello scenario escatologico. *1 Enoc*, 104,9, una esortazione ai peccatori a non fare quello che il visionario sa che in un modo o nell'altro comunque faranno, funge da passaggio ponte all'interno della trattazione, mentre 104,10-13 presenta

due rivelazioni circa il tempo della fine, una incentrata sugli scritti ingannevoli di non meglio precisati devianti e l'altra su quelli legati alla figura di Enoc:

Ed ora io conosco tutto questo segreto: che [cioè] molti peccatori pervertono e violano la parola di rettitudine e si dicono, fra loro, parole cattive e mentiscono e, sulle loro parole, creano grandi cose e scrivono libri; e che quando, invece, scrivono esattamente, nelle loro lingue, tutte le mie parole e non modificano e non sottraggono nulla dalle mie parole, ma scrivono tutto con esattezza, tutto quel che prima io ho testimoniato a loro proposito, [allora] io conosco un altro segreto: che ai giusti ed ai saggi i libri son dati per la gioia, la rettitudine e la grande saggezza. E ad essi saranno dati i libri, ed essi avranno fiducia in essi e si rallegreranno per essi e tutti i giusti che avranno appreso da essi tutte le vie della rettitudine, saranno ricompensati (AAT I, pp. 247-8).

Il passo, così come citato, segue la versione etiopica. Un frammento greco, quello contenuto nel P. Chester Beatty XII<sup>s</sup>, riporta invece una versione alquanto diversa:

[...] della verità, pervertiranno molti e mentiranno, inventeranno grandi fandonie e scriveranno libri a loro nome. Magari avessero scritto tutte le mie parole accuratamente sotto i loro nomi, e non avessero rimosso o alterato queste parole, ma avessero scritto con accuratezza tutto quello che io testimonio loro. E conosco un secondo mistero, che i miei libri saranno dati ai giusti, ai pii e ai saggi per la gioia della verità. E loro crederanno e si rallegreranno in essi, e tutti i giusti saranno lieti di imparare da loro tutte le vie della verità<sup>6</sup>.

Ciò che emerge dalla versione greca è che il resoconto visionario, in quanto vero e proprio processo di trasmissione da un mediatore a non meglio precisati altri preposti a trascrivere accuratamente quanto da lui indicato, diventa inevitabilmente un testo suscettibile di ulteriori interventi se non di autentiche manomissioni, tanto da innescare processi di vera e propria emulazione e, in alcuni casi, di appropriazione indebita. Il riferimento a un processo pseudepigrafico non autorizzato sembra potersi iscrivere in questa stessa logica di censura chiaramente relativa, nel senso che funziona come strumento di accreditamento per alcuni resoconti ritenuti più autorevoli di altri o maggiormente degni di considerazione in certi contesti.

Il passo dell'*Epistola di Enoc* sembra trovare un confronto degno di nota in Ap 22,18-19, dove si trova riportato quanto segue:

Testimonio io a ognuno che ascolta le parole della profezia di questo rotolo: se qualcuno aggiunge a queste cose, aggiungerà Dio a lui le piaghe, quelle scritte in questo rotolo. E se qualcuno toglie dalle parole del rotolo di questa profezia, toglierà Dio la sua parte dal legno della vita e dalla città santa, cioè delle cose scritte in questo rotolo (trad. it. in Lupieri, 1999, pp. 99-101).

Il riferimento del visionario, in questo caso, è rivolto al contenuto racchiuso all'interno del rotolo, dunque al resoconto visionario nella sua forma più o meno definitiva, quella che è giunta a rendere nel linguaggio umano ciò che, di per sé, non sarebbe esprimibile. Il veggente apostrofa coloro che ascolteranno/leggeranno il resoconto sottolineando, in maniera neanche troppo indiretta, che, in quanto testimoniato dall'angelo, e dunque messaggio autentico direttamente proveniente dal mondo altro, la modifica del suo contenuto è addirittura passibile di una sorta di legge del taglione; non è casuale che la formula di condanna sia sovrapponibile a formule analoghe che incontriamo in altri testi dal tenore fortemente normativo (cfr. Dt 4,2; 13,1; 29,19).

Entrambi i testi, al di là dell'eccesso polemico che li contraddistingue, testimoniano quanto i resoconti di natura visionaria – al pari di buona parte delle forme testuali provenienti dal mondo antico – potessero essere oggetto di svariate modalità di intervento da parte dei loro trasmissori e fruitori, interventi che potevano implicare ampliamenti, tagli, riscritture, riformulazioni, manomissioni, in una parola, rifunzionalizzazioni a tutti gli effetti. Il tono stigmatizzante dei testi, che condanna senza mezzi termini quali manomissioni, o addirittura come vero e proprio plagio, tali modalità di trasmissione, assolutamente ovvie in contesti in cui la scrittura non è soggetta a forme consolidate e strutturate di censura e/o di controllo in difesa del “diritto di autore”, sembra gettare ulteriore luce sui testi visionari in quanto *living texts*.

La diffusione e la tesaurizzazione in contesti elitari, in cui era necessario fare i conti con la non sempre agevole reperibilità del supporto scrittorio, di scritti che venivano utilizzati e, per questo, tramandati con particolari scopi performativi e culturali implicava una sorta di volatilità di ciò che veniva trasmesso; questo era di conseguenza riprodotto soprattutto con lo scopo di adattarne il contenuto al nuovo *habitat* di riferimento. A ciò si unisca che coloro che erano preposti al ruolo di trascrivere e, dunque, di assicurare una certa durabilità ai testi non si sentivano come meri ricopiatori, ma, semmai, come veri e propri strumenti di adattabilità dotati di autonomia decisionale,

se non altro per andare incontro alle richieste di chi commissionava la copia di un testo o per meglio rispondere alle esigenze dell'ambiente e/o del gruppo di riferimento.

Nel caso del contesto giudaico e, dunque, protocristiano, il quadro appare ulteriormente complicato dalla necessità di salvaguardare la trasmissione di particolari scritti, considerati come autorevoli, per esigenze legate alla ritualità e alla comunicazione pubblica. Tale funzione, oltre che implicare notevoli gradi di adattabilità e rifunzionalizzazione, vedeva in molti casi l'intervento di ulteriori figure legate ai canali di trasmissione cui erano sottoposti gli stessi testi, e dunque non soltanto i committenti e gli scribi, ma verosimilmente anche alcuni degli stessi lettori, in una sorta di "circuito chiuso" di interventi paralleli e spesso competitivi.

### Testi visionari e spazialità critica

È importante sottolineare come molti degli elementi richiamati siano ben rappresentati in resoconti di natura visionaria o in testi che illuminano alcuni aspetti del passaggio dall'esperienza visionaria alla sua messa per iscritto. In *Storia della cattività babilonese*, 8b (cfr. AAT III, p. 341)<sup>7</sup> la parola del Signore viene rivolta a Geremia, affinché egli possa recarsi presso il re Sedecia ad annunciargli quanto riferito da Jhwh; il veggente, dopo essersi prostrato e aver adorato il dio di Israele, chiede di essere esonerato dal compito, temendo di essere così destinato a morte certa. Jhwh, allora, offre a Geremia un'altra possibilità, quella di mettere per iscritto quanto avvenuto durante l'esperienza di contatto e di affidare il resoconto a un lettore, nel caso Baruc, affinché possa leggerlo davanti al re e a tutta l'assemblea degli anziani di Israele. Nel caso descritto, Baruc è un giovane molto caro a Geremia, il che assicura, all'interno della finzione letteraria, l'attendibilità di quanto riferito durante la lettura pubblica. Ma, al di là dell'elemento ideologico dell'attendibilità o meno, il racconto sembra fotografare una situazione estremamente comune nella trasmissione dei resoconti visionari giudaici antichi e tardoantichi, situazione che appare non a caso confermata da quanto riferito dal veggente di Patmos nella sua Apocalisse, dove la disseminazione del resoconto visionario tra sette *ekklēsiai* dell'Asia Minore della fine del I secolo d.C. doveva necessariamente implicare sistemi di diffusione legati a personaggi che ricevevano e leggevano pubblicamente il contenuto del rotolo.

Nel *Pastore di Erma* troviamo una scena che sembra dare conto di un ulteriore aspetto legato ai processi di trasmissione del resoconto visionario. In 5,1-4, il mediatore umano si trova a camminare in campagna nello stesso periodo in cui, l'anno precedente, ha fatto esperienza di un primo contatto diretto con il mondo altro; proprio in questa seconda occasione uno spirito lo afferra e lo trasporta in un luogo già precedentemente visitato dove Erma, una volta giunto, si inginocchia e inizia a pregare; una volta rialzatosi, il veggente vede dinanzi a sé una anziana signora, anche questa vista già in precedenza, con la quale, mentre cammina e legge un piccolo libro, inizia un nuovo dialogo:

«Puoi riferire tutto questo agli eletti di Dio?». Le rispondo: «Signora, non posso ricordare tante cose; dammi il libro perché possa ricopiarlo». «Prendilo» mi dice «poi lo renderai». Lo presi e ritiratomi in un luogo appartato del campo, lo trascrissi tutto, lettera per lettera perché non riconoscevo le sillabe. Quando ebbi finito di trascrivere le lettere del libro, d'improvviso mi fu strappato di mano, non vidi da chi (trad. it. in Simonetti, 2015, pp. 229-31).

Il testo ricorda come il processo visionario molto spesso venga "innescato", per così dire, da elementi che, in una particolare cultura, assumono la funzione di vero e proprio meccanismo psicotropo, in questo caso la lettura di un libriccino (il termine *biblaridion* è lo stesso che troviamo in Ap 10,2), la cui ricopiatura non appare solo come strumento di trasmissione e tesaurizzazione di un contenuto forse troppo difficile da mandare a memoria, ma come strumento generatore di una ulteriore esperienza di contatto con il mondo altro (il testo ricopiato sparisce misteriosamente, evidentemente per lasciare spazio a un nuovo testo). Anche nel caso della scena descritta nel *Pastore di Erma*, il fatto che il veggente non comprenda le lettere del testo trascritto sembra voler implicare, all'interno della *fiction*, l'assoluta fedeltà del procedimento di trascrizione, il che non toglie, al di là della volontà ideologica di sottolineare tale elemento, l'assoluta plausibilità del processo che il testo ci mette davanti, che quasi necessariamente implicava fenomeni di riadattamento e rifunzionalizzazione.

I testi richiamati sembrano evidenziare ancora un elemento legato ai processi di trasmissione/tesaurizzazione dei resoconti visionari, una sorta di costante degli scritti apocalittici giudaici e protocristiani, quello legato al proliferare di versioni e recensioni che rendono lo studio di tali tradizioni un compito estremamente complesso, oscillanti continuamente tra

fissità e libera modificazione, o anche tra circolazione funzionale e tentativi di irrigidimento testuali e/o scritturali.

L'episodio della *Storia della cattività babilonese* richiamato sopra (8b) mette in luce come la lettura del resoconto da parte di Baruc appaia, a sua volta, come uno strumento capace di suscitare nel destinatario del messaggio una reazione di particolare forza e virulenza, una risposta che evidentemente appare, anche all'interno della stessa dimensione del racconto, come plausibile proprio in virtù delle corde emotive che la descrizione visionaria è capace di toccare:

Geremia si sbrigò di fare come gli aveva detto il Signore. Mise per iscritto tutte le parole che il Signore gli aveva rivolto, e le consegnò a Baruc, il suo giovane lettore. [Quest'ultimo] le prese e ne dette lettura al re e agli anziani del popolo di Israele. E il sovrano, quando ebbe udito tutte quelle parole dalla bocca di Baruc, divenne livido di collera. Dette ordine di accendere il braciere; prese il libro e lo bruciò al cospetto di tutti. Ordinò che Baruc fosse flagellato, e lo torturò, domandandogli: «Dove è nascosto Geremia?» (AAT III, p. 341).

Che un resoconto visionario possa generare una risposta emotiva tale da indurre, in chi legge/ascolta, una risposta sensoriale ed esperienziale di natura manipolatoria si spiega in relazione alla particolare natura di queste stesse descrizioni, le quali, proprio in virtù dell'uso del linguaggio dell'incorporazione e tramite la costruzione di reami spaziali, arrivano a determinare una esperienza fondata sulla riattivazione, o anche sulla rimessa in moto dei loro stessi contenuti (cfr. Harkins, 2012b).

La teoria della "spazialità critica", elaborata soprattutto nell'ambito degli studi di critica letteraria, distingue tre tipi di spazio, in quanto forme di relazione con l'esterno culturalmente elaborate e che facilitano, attraverso narrazioni che hanno per oggetto descrizioni dello spazio e dell'esperienza fisica così come si svolge in esso, la ricezione e la relativa rimessa in moto di un testo da parte del suo utilizzatore<sup>8</sup>.

Se il "primo spazio" si riferisce all'esperienza dello spazio così come esso viene percepito empiricamente, il "secondo spazio" rimanda a una geografia religiosa, per così dire, culturalmente prefabbricata, come quella che si trova nelle preghiere e nelle narrazioni ritenute autorevoli in particolari contesti. Il "terzo spazio" è invece quell'ambito dove il soggetto si trasforma e dove i meccanismi di potere appaiono completamente riconfigurati, dunque non solo un orizzonte di resistenza in cui si producono realtà al-



tre, ma soprattutto un luogo di simultaneità, una sorta di specchio in cui il soggetto *si* riflette e *si* vede nel momento in cui agisce. Il “terzo spazio”, in sostanza, recuperando la nozione di eterotopia così come teorizzata da Foucault (1984, trad. it. pp. 24-5, 39), riconfigura lo spazio rappresentato come luogo al contempo reale e irreale, mentre le esperienze legate a questa forma di spazialità appaiono come dimensioni liminali, esperienze del mondo reale che hanno conseguenze nella stessa realtà e che, al tempo stesso, permettono la piena partecipazione ad altri mondi.

La teoria che vede i testi visionari come veri e propri spazi eterotopici offre importanti spunti per lo studio della loro trasmissione e tesaurizzazione. Le forme di messa per iscritto di un resoconto visionario implicano la messa in campo dei metodi di trasmissione che definiscono e strutturano lo stesso canale della scrittura all'interno dei contesti culturali tra antichità e tardoantico, in particolare i continui riutilizzi e le specifiche riformulazioni di testi e narrazioni da parte di gruppi e/o individui che hanno interesse a trasmetterli in e per nuove esperienze di rivisualizzazione. Per riprendere la terminologia di Foucault, i testi visionari funzionano come “portali” fisici rispetto a un mondo che è interamente costruito dall'immaginazione, suscitando esperienze eterotopiche di riattivazione (o *re-enacting*) che trasformano il singolo lettore/fruitori in un partecipante effettivo dell'evento narrato. Le varie riscritture a cui i testi apocalittici sono stati sottoposti nel corso della loro trasmissione appaiono, dunque, come veri e propri lasciti di rimesse in moto legate a ulteriori esperienze di rivisualizzazione, innescate dall'ascolto, dalla (ri)lettura e dai processi di traduzione e ricopiatura in e per nuovi ambienti e contesti (cfr. anche *infra*, spec. CAP. III).

### Tra riattivazione, manipolazione ed esegesi

Un passo tratto dall'*Anima* di Tertulliano (ca. 155 d.C.-230 d.C.), dedicato a una profetessa seguace di Montano (9,4), sembra fotografare quello che, a tutti gli effetti, appare come un modello capace di dare conto del processo compositivo degli scritti visionari e della loro trasmissione sulla lunga durata tra mondo antico e tardoantico:

C'è oggi presso di noi una sorella che ha ricevuto i carismi della profezia [*revelationum charismata sortita*], che sperimenta in chiesa, in estasi spirituale, durante le cerimonie domenicali [*inter dominica sollemnia*]: parla con gli angeli, talvolta

anche con il Signore, vede ed ode misteri, vede nei cuori di alcuni e ottiene indicazioni per sanare coloro che lo desiderano. In effetti, viene fornito materiale alle sue visioni [*ita inde materiae visionibus subministrantur*] a seconda delle Scritture che vengono lette, dei salmi che vengono cantati, delle allocuzioni che vengono profferite o delle preghiere che vengono recitate. Per caso, avevamo pronunciato un sermone in merito all'anima quando quella sorella cadde in estasi. Terminati i riti sacri e congedata l'assemblea, come di consueto, ella ci riferì quanto aveva visto (le sue visioni vengono infatti annotate con grande attenzione, per poi mostrarne la verità [*nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur*]). «Fra le altre cose – disse – mi si è mostrata l'anima fisicamente, e sembrava spirito, e non era di una qualità inane e vacua, ma sembrava anche potersi afferrare, sottile, luminosa, di colore simile all'aria e del tutto affine alla figura umana. Questo è il contenuto della mia visione» (trad. it. in Moreschini, Podolak, 2010, p. 77).

Tertulliano ambienta l'esperienza visionaria di questa anonima *soror* durante le cerimonie che si svolgono in seno all'assemblea. La donna appare investita di un vero e proprio *charisma revelationum*, che si manifesta *inter dominica solemnina*, ovvero nelle riunioni liturgiche che si svolgono di domenica. Stando a quanto scrive Tertulliano, la profetessa cade in un vero e proprio stato estatico, e così appare in grado di dialogare con gli angeli o anche con il Signore, arrivando a conoscere i misteri celesti. Le visioni vengono narrate a un gruppo di seguaci più ristretto, quello degli spirituali, lasciando da parte i fedeli comuni, e quindi messe per iscritto per testarne la veridicità.

La scrittura, in questo caso, appare come uno strumento di verifica di notevole importanza, fondato sul confronto tra quanto esperito dalla donna e altre esperienze analoghe evidentemente ritenute fonte di autorità. Una particolare attenzione merita il verbo con cui Tertulliano indica l'atto della messa per iscritto delle esperienze di contatto con il mondo altro, *digero*, che in latino indica anche l'atto della divisione e qui richiama soprattutto l'idea della messa in ordine, o anche della regolazione, da cui il significato di "registrare regolarmente per iscritto", o anche di "spiegare ordinatamente" (usato in questo senso si trova in relazione ai presagi dell'indovino; cfr. Virgilio, *Eneide*, 2,182), un rimando non soltanto alla mera trascrizione di quanto la donna espone dopo l'estasi, ma soprattutto a una scrittura, per così dire, di natura interpretativa, o forse anche propriamente creativa e manipolatoria, nel senso dell'adeguamento del resoconto a particolari necessità comunicative. Non è dunque un caso che Tertulliano enfatizzi con forza il fatto che il contenuto delle visioni è subito riportato

a un gruppo più ristretto, evidentemente quello che mostra pretese di natura dirigenziale. A ciò si unisca che nel testo è chiaramente riportato che il materiale che compone le visioni deriva direttamente da ciò che avviene durante la cerimonia liturgica: oltre alle letture, citate in prima posizione, ciò che la donna vede nella sua esperienza di contatto con il mondo altro “si nutre” direttamente, per così dire, dei salmi che vengono cantati, dei sermoni pronunciati o anche delle preghiere recitate durante il rito.

Dal punto di vista contenutistico, nel trattato di Tertulliano il riferimento a termini e concetti come *spiritus*, *inanis* e *vacuus*, di solito da lui utilizzati in riferimento all'incorporeità, lascia supporre che la profezia della donna, così come descritta, sia pesantemente rimodulata alla luce del pensiero del nostro autore, e non a caso la visione tiene dietro a un sermone di argomento psicologico forse tenuto dallo stesso Tertulliano, rispetto al quale l'esperienza della *soror* appare investita del ruolo di vera e propria cassa di risonanza di natura profetica. In sostanza, Tertulliano ci mette di fronte una dinamica legata al contatto diretto con il sovrannaturale per cui da un'esperienza di natura psicotropa – la lettura di un testo, il canto di un salmo, l'ascolto di un sermone o anche una preghiera collettiva (in questo caso tutte manifestazioni di ritualità collettiva) – deriva un'effettiva uscita dal sé che a sua volta conduce a un resoconto trascritto, evidentemente da personale tecnico, dopo un'accurata opera di selezione e di messa in ordine.

L'idea che il visionario sia assistito da qualcuno che riporta per iscritto quanto da lui esperito nel suo contatto diretto con il mondo altro si trova già nei testi cosiddetti profetici inclusi nelle Scritture ebraiche e cristiane. In Ger 36,1, nella sezione dedicata alle sofferenze del profeta, Jhwh stesso rivolge una parola al mediatore chiedendogli di scrivere su un rotolo tutte le cose rivelate riguardo a Gerusalemme, a Giuda e a tutte le nazioni. Geremia chiama Baruc affinché possa scrivere, sotto dettatura, tutto ciò che il Signore ha svelato, e possa poi recarsi nel tempio e leggere al popolo il contenuto dello scritto. Baruc è invitato a leggere il rotolo e, nell'udire il contenuto delle visioni, gli astanti (nel caso specifico, i capi dignitari) gli chiedono come abbia fatto a trascrivere tutte le parole udite. Baruc risponde che Geremia stesso gli ha dettato, di sua bocca, il contenuto, mentre lui si sarebbe limitato a trascriverlo nel libro (Ger 36,14-18).

Siamo su un versante che va oltre la semplice necessità di una trascrizione chiara e leggibile del contenuto di una visione, come ad esempio avviene in Ab 2,2-3; si fa strada, in sostanza, la necessità di avvalorare il contenuto di una esperienza visionaria attraverso la sua riproducibilità nella

testimonianza scritta delegata a personale tecnico rivestito di una funzione sociale riconosciuta e, come tale, forse provvista anche di una qualche forma di remunerazione (sebbene i testi non sembrano offrire chiarimenti decisivi in merito).

### L'Ascensione di Isaia e la scrittura visionaria

Il resoconto di *Ascensione di Isaia*, 6-11 sembra potersi iscrivere nella dinamica che da un'esperienza psicotropa connessa a una ritualità pubblica o collettiva, e come tale forse legata a diverse modalità di rimessa in atto di testi e/o precedenti considerati autorevoli, giunge a innescare una vera e propria esperienza di contatto diretto con l'oltremondo messa per iscritto da personale specializzato e, quindi, divulgata a collettività più o meno ampie<sup>9</sup>.

Il racconto di *Ascensione di Isaia*, 6-11 è una descrizione di natura visionaria in cui un gruppo si rifa a Isaia per meglio corroborare alcuni assunti in merito a una particolare interpretazione della figura di Gesù; l'uso del personaggio di Isaia, al di là di tutto, permette di mettere in bocca a un'importante figura della tradizione ebraica alcune predizioni (almeno stando all'ottica pseudepigrafica del testo) che dovrebbero svelare la reale natura di Gesù. Come già ricordato, nel racconto Isaia, venuto a Gerusalemme insieme a suo figlio Yosab (secondo la versione etiopica), profeta anch'egli, raggiunge il re Ezechia nel palazzo reale e con questi inizia un colloquio proprio all'interno della sua camera (cfr. 6,1-5). Nel frattempo i dignitari, che si sono radunati nell'anticamera e hanno accolto Isaia in piedi, si accomodano sui loro seggi insieme a quaranta profeti convenuti anch'essi per l'occasione. Dopo che Isaia ha iniziato a profetare a gran voce così da esser udito anche fuori dalla stanza, il re fa entrare nella camera i profeti e la gente che si trova nelle stanze contigue, compresi i dignitari, e tutti restano nella stanza del re finché cessa l'esperienza di contatto diretto con il sovrannaturale vissuta da Isaia.

Il testo specifica anche in che modo gli astanti si posizionano: quattro profeti, Michea, Anania, Gioele e Yosab, si siedono in posizione di onore alla destra di Isaia, e mostrano quindi una sorta di precedenza sui dignitari, che nell'anticamera regia sedevano invece su dei seggi. Il contatto diretto con il sovrannaturale di Isaia suscita una reazione immediata negli ascoltatori, per cui essi si pongono in ginocchio e innalzano a Dio un canto di

lode (cfr. 6,6-9). Il canto di esultanza non interrompe l'esperienza di Isaia, sebbene, improvvisamente, alla parola ispirata succedano in lui il silenzio e la vera e propria uscita dal sé. Il profeta, proprio perché tace all'improvviso, è ritenuto soprattutto dai profeti come il protagonista di un'ascensione celeste, mentre gli altri lo reputano morto (cfr. 6,10-14). Terminata l'estasi, Isaia si accinge a esporre le rivelazioni che ha ricevuto. La comunicazione, però, è riservata a un gruppo ristretto composto di uomini spirituali, cioè i profeti, il re e tre dignitari. I presenti innalzano quindi un inno di ringraziamento a Dio per la rivelazione mentre Isaia sigilla le proprie parole riservandole per l'ultima generazione (cfr. 6,15-17). Il testo a questo punto si dilunga a riportare quanto Isaia avrebbe visto e vissuto nel suo viaggio per i sette cieli, oltre a un annuncio della discesa del Signore al compimento del tempo, discesa che avviene proprio attraverso i sette cieli, e una serie di visioni che servono a chiarire l'identità del Signore disceso (chiaramente identificato con Gesù di Nazaret; 7,1-11,38). Segue a questo punto una esortazione di Isaia ai profeti che lo accompagnano in cui si specifica di non divulgare in alcun modo il contenuto del resoconto (11,39-40). Ecco il testo nelle differenti versioni in cui è attestato<sup>10</sup>.

| Etiopico  | Latino (nella versione di De Fantis)  | Slavo   |
|---|---|---|
| E Isaia gli fece giurare che non avrebbe parlato al popolo d'Israele, né avrebbe dato queste parole per trascriverle a un uomo, e allora le leggeranno. | Ed egli scongiurò loro di non annunciare al popolo di Israele e di non dare queste parole a nessun uomo per essere scritte. «Ma quante saranno le cose dette nei profeti che il re comprenderà, <tante voi comprenderete>». | E li scongiurò di non annunciare ai figli di Israele né per essere trascritte dare queste parole ad uomo alcuno. «Ma quanto dal re comprenderete delle cose dette nei profeti, tali cose dite nei profeti, tali cose comprendiate». |

Il passo in slavo è evidentemente corrotto. La versione latina, a ogni modo, conferma che nella parte finale del resoconto doveva trovarsi un accenno alle parole di Isaia che, pur non essendo destinate alla divulgazione, conducevano alla reale comprensione del senso nascosto nei testi profetici. Come osservato da Norelli (1995, p. 594):

Tra le parole profetiche da comprendere vi era certo in primo luogo il libro canonico di Isaia, e tra l'altro probabilmente *Is* 38,9-20, il lamento di Ezechia malato,

un passo che, elevando il re a un rango “profetico”, ha probabilmente fondato sia la connotazione carismatica di Ezechia in *AI* 6-11, sia l’idea di una visione a lui concessa [...]. In 11,40 comunque la «comprensione» sembra spettare al re, che appare quindi come l’istanza regolatrice dell’esegesi cristologica dei testi profetici della Scrittura.

La versione etiopica presenta un oscuro richiamo a una lettura futura, non sappiamo se da parte del sovrano stesso, dovuto evidentemente alla caduta di una porzione di testo, forse un’allusione alla rivelazione dei segreti divini contenuti in libri che saranno resi noti al tempo della realizzazione escatologica. Può darsi che il testo etiopico tendesse a marcare ulteriormente il carattere *ex eventu* delle profezie di Isaia, spiegando al contempo il motivo per cui un libro, che dovrebbe risalire a un tempo così antico, sia stato conosciuto solo in un secondo momento. In sostanza, l’*Ascensione di Isaia* sembra polemizzare con un’idea di divulgazione troppo ampia del resoconto visionario, forse perché si ritiene che il tempo della fine sia ormai vicino, per cui la diffusione a largo raggio di un testo riportante visioni dirette dell’oltremondo potrebbe rischiare di vanificare l’impatto di una conoscenza riservata soltanto ad alcuni.

Se si osserva bene il ruolo svolto da ciascuno degli attori presenti nel racconto, è possibile confermare ulteriormente questa lettura corredandola di qualche elemento in più. Oltre a Isaia, come abbiamo visto, i personaggi che più agiscono in relazione al visionario sono il re Ezechia e i profeti Michea, Anania, Gioele e Yosab. Questo lascia supporre, al di là delle identificazioni imposte dalla narrazione, un rapporto di parità tra Isaia e gli altri personaggi che il testo identifica come profeti e che non a caso comprendono immediatamente quanto sta avvenendo (cfr. 6,14); ciò emerge ancor di più se confrontiamo tale relazione con quella sorta di asimmetria insita nella figura di Ezechia a cui, non a caso, è delegata la responsabilità della corretta interpretazione di quanto dichiarato da Isaia.

La scena, in sostanza, riproporrebbe ciò che avveniva nelle cerimonie profetiche che si celano dietro colui e/o coloro che hanno assemblato il testo di *Ascensione di Isaia*, 6-11: alcuni individui dichiarano di avere una esperienza di contatto diretto con il mondo altro – e iscrivono tale dichiarazione innanzitutto sul proprio corpo, evidentemente comunicando in vario modo, con la propria fisicità, che qualcosa di strano sta avvenendo – che viene a sua volta rendicontata di fronte a qualcuno che ha il compito di confrontare il resoconto con le scritture da lui ritenute autorevoli e che

deve quindi verificare se ciò che viene narrato è a sua volta capace di schiudere nuovi sensi rispetto alla loro interpretazione. In tale quadro, va altresì evidenziato che la versione etiopica dell'*Ascensione di Isaia* sottolinea con forza che, oltre ai profeti e al sovrano, assistono al racconto di Isaia anche delle figure tecniche preposte alla scrittura, «Samnas lo scriba, Joakim e Asaf lo storiografo, perché erano appunto operatori di giustizia e il profumo dello Spirito era in loro» (trad. it. in Bettiolo *et al.*, 1995, p. 80).

A differenza di *L'anima* di Tertulliano discusso nel paragrafo precedente, l'*Ascensione di Isaia* non esplicita quale tipo di attività psicotropa abbia innescato l'esperienza di contatto diretto con l'oltremondo; ciò che osserviamo, in sostanza, almeno in questo specifico caso, è un esito narrativo realmente costellato di riferimenti provenienti da materiali tradizionali, e ciò conferma che, anche quando non esplicitamente indicata, la rimodulazione di frammenti tradizionali agisce inevitabilmente come strumento costruttore del resoconto visionario, tanto che esso appare già in qualche modo orientato ad andare incontro ad aspettative di rimessa in atto di particolari materiali ritenuti autorevoli nell'ambito in cui l'esperienza viene narrata, così da testarne la veridicità.

### La scrittura visionaria come atto sociale

Il racconto/testo visionario è, come ogni narrazione, un fatto sociale che si compone di atti mentali (Searle, 2009). Ciò che possiamo osservare, nel caso dei testi visionari, sono atti sociali costituiti da atti mentali, in un'osmosi in cui interagiscono il dato sociale condiviso e una sua particolare rideclinazione individuale; una volta accettato nel contesto sociale di riferimento, l'atto mentale diviene a sua volta fatto sociale e, come tale, viene tramandato e conservato. I testi visionari, dunque, non sono altro che l'esito, estremamente complesso e stratificato, di un processo in cui si associano le due dimensioni della religione così come ricostruite nell'ambito degli studi cognitivi, la *i-religion* e la *e-religion*, ovvero la metabolizzazione interiore o anche individuale (la *i-religion*), di elementi tradizionali costituiti e assunti come ovvi e naturali in un particolare contesto (la *e-religion*; cfr. Jensen, 2014, trad. it. 2018, pp. 76-8)<sup>11</sup>.

I testi visionari, al di là dei particolari contesti individuali e/o gruppalari a cui si riferiscono e delle specifiche funzioni comunicative che di volta in volta assolvono, mettono in scena vere e proprie strutture cognitive

interiori che, attivate da particolari meccanismi psicotropi, appaiono rimodulate in un testo trasmesso come strumento capace di generare ulteriori esperienze di visualizzazione. Sia il momento cognitivo – nella sua dimensione creativa (per non dire manipolatrice), che arriva a combinare in uno stesso racconto spezzoni di provenienza tradizionale – sia quello della riscrittura emergono come strumenti rifunzionalizzanti, nel senso che il resoconto visionario stesso si trova a essere a sua volta ulteriormente manipolato quando trasmesso in altri ambiti di riutilizzo.

Alla luce di tale dinamica, risulta innanzitutto chiaro il motivo per cui i testi visionari legati in qualche modo agli universi giudaici e protocristiani appaiono letteralmente costellati di un linguaggio, di un immaginario e di temi presenti nei materiali scritturali ritenuti autorevoli in quei contesti, mostrando come che ciò che definiamo le scritture “sacre” non siano artefatti statici, ma oggetti sottoposti a una continua opera di rilettura creatrice, strumenti produttori di varie e contestuali forme di sapere e prassi. Gli agenti afferenti all’universo giudaico antico e, di conseguenza, i primi seguaci di Gesù partecipano a questo continuo processo (ri)creativo rimodulando i propri flussi di trasmissione (orali o scritti), che in questo modo diventano generatori di prassi interpretative fondate su meccanismi di reinvenzione costante e continua della tradizione (Crawford, 2008).

Si pensi a testi come il *Libro dei Giubilei* e il *Rotolo del Tempio*, che adattano e riscrivono i libri della Torah per offrire una nuova interpretazione della legge e rispondere, così, a particolari dinamiche sociali e religiose; ma si pensi anche all’ampia letteratura cosiddetta esegetica, ovvero a quell’ampio spettro di generi e scritture che, programmaticamente, mira a spiegare materiali testuali provenienti dal passato per “aprirne”, letteralmente, il senso (il genere del *peshet*, del *midrash*, del florilegio ecc.).

I testi visionari, in questo quadro, mostrano anche una loro assoluta specificità, legata soprattutto al fatto che il processo di reinvenzione della tradizione è raramente esplicito, emergendo più come una sorta di collante che compone e definisce particolari narrazioni; rispetto al genere esplicitamente esegetico, quello visionario mostra una sorta di pervasività del meccanismo interpretativo, che però preferisce celarsi nel fondo del resoconto permeandone la strutturazione interna.

I testi visionari, in questo senso, più che porsi esplicitamente come interpreti, almeno in senso tecnico, della tradizione, la riformulano riscrivendola e reinventandola spesso in modo allusivo; forme letterarie, parole chiave, o anche una certa fraseologia e un particolare immaginario di



matrice tradizionale stabiliscono, all'interno delle apocalissi, connessioni messe al servizio dei quadri ideologici e letterari propri del "nuovo" testo<sup>2</sup>. Al tempo stesso, questi resoconti riflettono una evidente tensione interpretativo-adattiva, per cui l'allusività del ricorso alla tradizione cinge il linguaggio della visione costruendo associazioni e analogie tra la tradizione e il nuovo prodotto.

Alcuni di questi tratti di riscrittura del passato possono essere spiegati come un tentativo di preservare la finzione pseudepigrafica del testo, per cui se un'apocalisse identifica in Enoc il suo autore, esso ovviamente dovrà nascondere il più possibile allusioni e riferimenti a flussi testuali riconducibili a personaggi successivi, stando almeno al quadro cronologico della storia biblica (ad esempio scritti attribuiti a Mosè, successivo a Enoc).

Gli scritti visionari dichiarano di offrire una rivelazione che eccede di molto tutto ciò che è apparso prima nel passato di Israele; questa rivelazione, che si fonda esplicitamente su una visione diretta dell'oltremondo – mediazioni angeliche, viaggi ultramondani, apparizioni, lettura del contenuto dei libri celesti –, in realtà compone il proprio contenuto appoggiandosi all'autorità di figure tradizionali che vengono reinventate e riposizionate assicurando al nuovo resoconto il suo essere parte di una catena autorevole di accesso ai divini misteri (cfr. Najman, 2012). Dichiarare di avere una rivelazione, in questo quadro, emerge come un tentativo di rilettura, che è insieme rifunzionalizzazione, dell'amalgama tradizionale che essa utilizza e trasforma nel momento in cui è messa per iscritto.

### Maschere pseudepigrafiche e antologie visionarie

I testi apocalittici, e forse anche le esperienze che essi in un modo o nell'altro rendicontano, dichiarano di derivare direttamente da una figura autorevole del passato (Enoc, ad esempio, è un candidato abbastanza adatto a svelare misteri propri del mondo ultraceleste, se non altro perché in Gen 5,21-24 viene immaginato come direttamente assunto in cielo senza morire; Baruc ed Esdra sono ottime cifre pseudepigrafiche per resoconti riconducibili alla distruzione del tempio del 70 d.C., dato che entrambi i personaggi sono vissuti nella fase successiva alla distruzione del primo tempio).

Non è possibile stabilire se i processi di attribuzione pseudepigrafica presenti nei testi così come li possediamo oggi siano in qualche caso di-

rettamente riferibili all'esperienza che sta dietro il testo oppure, cosa forse più probabile, alla complessa opera di rimessa per iscritto della stessa esperienza di contatto diretto con il mondo altro; certo è che questa esperienza, in quanto rimodulazione corporea di stimoli psicotropi, è percepita e concepita come una vera e propria trasformazione del sé in prospettiva visionaria, per cui appare ricodificata come complesso pseudepigrafico di reinvenzione del passato proprio per meglio obbedire alle necessità culturali in cui essa viene ulteriormente riformulata come vero e proprio resoconto scritto.

Il processo di attribuzione pseudepigrafica di un resoconto visionario conduce inevitabilmente all'assemblaggio di materiali tradizionali in un modo o nell'altro riconducibili alla maschera di volta in volta chiamata in causa. I testi che oggi compongono *1 Enoc*, ad esempio, offrono ampio materiale per esplorare i procedimenti visionari di interpretazione di segmenti tradizionali legati in vario modo alla figura di Enoc, e non è un caso che buona parte degli studi si siano concentrati, ad esempio, sulle molteplici rideclinazioni dell'episodio della caduta angelica<sup>13</sup>; ciò nonostante, l'introduzione del *Libro dei vigilanti* (cfr. 1-5; ma si veda anche quanto riportato in *1 Enoc*, 93,1-10; 91,11-17) è una riscrittura tradizionale improntata al procedimento della pseudepigrafia allusiva, soprattutto perché vengono messi in bocca a Enoc discorsi fondati su materiali riconducibili nella Bibbia ebraica in un modo o nell'altro a Mosè (derivanti, in particolare, dal libro dei Numeri e dal Deuteronomio); in questo modo, il personaggio che in Gen 5,21-24 è ricordato come colui che è stato assunto direttamente in cielo, riplasma elementi tradizionalmente legati alla figura di Mosè.

Proprio la necessità di obbedire alla finzione pseudepigrafica del testo obbliga a una sorta di mascheramento dei riferimenti mosaici che, come tali, non possono essere esplicitati ulteriormente<sup>14</sup>; è come se *Libro dei vigilanti*, 1-5 volesse indicare nella rivelazione ricondotta alla figura di Enoc l'antecedente principale di quella mosaica, per cui quella di Enoc, in sostanza, emerge come una rivelazione più antica e, come tale, maggiormente esclusiva. Questa complessa operazione di reinvenzione avviene sulla scorta di un processo insieme di amalgama e nascondimento delle tradizioni riconducibili a Mosè che mette in primo piano, sempre e comunque, la figura di Enoc in quanto portavoce di una visione diretta dell'oltremondo antecedente a quella tesaurizzata nei testi riconducibili all'autorità mosaica. La strategia discorsiva di *1 Enoc*, in questo senso, si pone esplicitamente come una sorta di inversione della dipendenza dei testi enochici rispetto a

quelli ricondotti all'autorità mosaica; il lascito di Enoc diventa il più antico esempio di visione diretta dell'oltremondo, mentre quello mosaico assume il ruolo di ulteriore e successivo stadio nel processo rivelativo di Jhwh.

I testi visionari cercano di presentare una nuova rivelazione che riconfiguri precedenti ritenuti autorevoli; tale operazione avviene innanzitutto attraverso l'utilizzo allusivo di un linguaggio e di un immaginario di provenienza tradizionale, intesi come bagaglio concettuale e memoriale capace di sostanziare e rendere socialmente condivisibile un'esperienza di contatto diretto con il sovrannaturale. Oltre all'utilizzo allusivo del passato, i testi visionari mostrano, però, anche una sorta di antologizzazione di precedenti ritenuti autorevoli. Come rilevato già a suo tempo da Michael Fishbane (1985, p. 515), il procedimento della antologizzazione si presenta in due forme particolari: come rete di materiale tradizionale disseminato e quasi diluito in porzioni di testo più o meno ampie, o come antologizzazione mirata che si concentra su alcuni particolari materiali di provenienza tradizionale. *1 Enoc*, 1,3b-9 descrive una vera e propria teofania in cui un dio trascendente fa il suo ingresso nel mondo per giudicare gli empi e beneficiare i giusti; il passo è intriso di flussi tradizionali di diversa provenienza (Es 19; Dt 33,1-3; Ger 25,30-31; Mi 1,3-4; Ab 3,6.9), ma in un modo o nell'altro connessi alle numerose teofanie di Jhwh che ritroviamo nei testi che entreranno a far parte dei successivi canoni (cfr. Hartman, 1979, pp. 114-8; VanderKam, 2000, pp. 332-53; Nickelsburg, 2001, pp. 143-4).

L'esempio più compiuto di una antologizzazione "disseminata" è certamente rappresentato dall'Apocalisse di Giovanni, nella quale non è solo impossibile ravvisare citazioni letterali di precedenti considerati autorevoli, ma la cui struttura interna appare interamente governata da un costante processo di reinvenzione e rifunzionalizzazione di flussi di trasmissione di diversa provenienza, che spesso appaiono associati a diverse e ulteriori costellazioni di riferimenti ulteriormente assemblati in base alla presenza di termini e/o concetti che, nella mente dell'autore, sembrano richiamare e connettere tra di loro precedenti autorevoli diversi (sul problema, cfr. Alkier, Hieke, Nicklas, 2015).

Dn 10-12, di contro, una sezione dell'apocalisse che si presenta come dettagliata profezia *ex eventu* inerente alla storia umana, rappresenta un esempio di antologizzazione mirata; le allusioni disseminate all'interno dell'ultima sezione del testo appaiono soprattutto legate ai libri di Isaia e di Ezechiele, sebbene anche in questo caso sia possibile intravedere l'occasionale ricorso all'antologizzazione disseminata, come in Dn 11,36, in

cui emerge una particolare attenzione su Ab 2,3. Entrambe le modalità di ripresa, comunque, non rappresentano solo una coerente formulazione di un programma visionario che intende reinventare e riadattare precedenti considerati autorevoli, ma si pongono come sintomo di una modalità di costruzione del discorso saldamente impiantata in un contesto in cui i flussi tradizionali rappresentano un vero e proprio bagaglio cognitivo-concettuale e linguistico costantemente rimesso in circolo.

### Scritture visionarie e (re)invenzioni della tradizione

In questo complesso quadro di vera e propria invenzione (ma sarebbe più corretto parlare di continua reinvenzione) della tradizione<sup>5</sup> portato avanti dai testi di natura visionaria, vanno ovviamente inseriti a pieno titolo i procedimenti di riproduzione del passato e i cataloghi tratti da esso. Per quanto concerne la reinvenzione della storia, molti testi visionari, proprio in quanto rievocazioni pseudepigrafiche di eventi passati, possono agevolmente ricostruire vicende contemporanee e rappresentarle nella lente della predizione futura (il ben noto procedimento della profezia *ex eventu*). In questo caso, il passato tradizionale appare rimodulato come una sorta di percorso progressivo che si dirige inesorabilmente verso il tempo della fine, spesso allargando la prospettiva temporale propria dei materiali di volta in volta chiamati in causa scansionando il tempo umano in periodi rigidamente conchiusi (Collins, 1998, pp. 63-5, 155-7, 238-40); quest'ultimo stratagemma narrativo rappresenta una sorta di ricreazione del tempo in chiave fortemente deterministica, che intende riprodurre la sospensione vissuta dal visionario nel suo contatto diretto con l'oltremondo e sovraccaricarla, al tempo stesso, di ulteriori significati.

Un caso particolarmente importante, in questo senso, è rappresentato da *1 Enoc*, 85-90 (= AAT I, pp. 193-218), la sezione che oggi troviamo a conclusione del *Libro dei sogni*, una rievocazione della storia umana in chiave simbolica che va dalla creazione del mondo fino al presente del testo (da ricondurre, con buona dose di verosimiglianza, all'epoca di Antioco IV; cfr. *infra*, pp. 336-40) e in cui gli esseri umani sono rappresentati come animali (da cui l'identificazione di questa parte dell'apocalisse con una vera e propria *Apocalisse degli animali*; cfr. Tiller, 1993). Nel resoconto visionario, attribuito nella finzione pseudepigrafica a Enoc, la storia è divisa in tre fasi: la prima va dalla creazione al diluvio (*1 Enoc*, 85,1-89,8), la seconda

si estende dal diluvio fino all'epoca che il testo identifica come il presente (89,9-90,27), mentre l'ultima prospetta il futuro rinnovato della città di Gerusalemme (90,28-42). Nonostante la forte connotazione simbolica che pervade l'intero resoconto, è possibile identificare di volta in volta gli eventi che l'autore intende rievocare (ad esempio, *1 Enoch*, 85,4 recita testualmente: «E questo vitello nero colpì con le corna il [vitello] rosso e lo [in]segui sulla terra ed io, allora, non potetti più vedere quel vitello rosso» [AAT I, p. 193], alludendo abbastanza chiaramente all'episodio dell'uccisione di Abele raccontato in Gen 4).

La periodizzazione della storia, di norma sottoposta a una forte opera di selezione e, insieme, di rielaborazione, connette in modo evidente il passato e il presente, così che le due ere emergono come l'una lo specchio dell'altra. In *2 Baruc*, 53-76 (ivi, pp. 318-34), ad esempio, il protagonista vede una nube che emerge dal mare contenente dodici acque oscure e luminose e con un qualcosa simile a un lampo sulla sommità; seguono dodici piogge, in cui si alternano scrosci di acque oscure e luminose, fino ad acque tenebrose e devastanti. A quel punto, il fulmine imprigiona la nuvola e illumina la terra, mentre dodici fiumi gli vanno incontro quasi per circondarlo e sottomettersi a lui. L'angelo Ramael spiega che l'alternanza delle acque ripercorre lo schema della storia sacra da Adamo fino all'epoca dei re, in cui tutto appare sorretto dalla trasgressione o dalla fedeltà alla legge. Le undicesime acque oscure, che chiudono la limpidezza delle generazioni di Giosia, preludono ai tempi della fine, dove ha luogo la confusione dei popoli fino alla loro consegna nelle mani dell'inviato di Jhwh e all'instaurarsi del tempo finale. La visione si riallaccia a tutto un linguaggio e un immaginario che troviamo anche nel sogno di Dn 7 sulla successione delle quattro bestie (cfr. Henze, 2011, pp. 269-70), rappresentando un ulteriore esempio del procedimento di estensione delle profezie del passato sulla scorta dell'antologizzazione allusiva.

La riproduzione degli eventi passati si riallaccia direttamente a un ulteriore meccanismo di matrice visionaria proprio dell'invenzione della tradizione, quello dell'enumerazione di esempi tratti dalla storia tradizionale, una tecnica ben attestata nei testi giudaici del periodo ellenistico-romano e che sembra attraversare diversi generi letterari. Questi veri e propri cataloghi definiscono una lista di individui paradigmatici, che vengono introdotti insieme a taluni elementi che ne definiscono la biografia e la storia personale. Il riferimento tradizionale, in questo quadro, avviene di norma richiamando alcune parole chiave che evocano materiali tradizionali e che

ritroviamo codificati, in una forma più o meno compiuta, all'interno dei testi successivamente assunti come canonici. Il *4 Esdra*, in questo quadro, rappresenta un ottimo esempio. Gran parte del testo consiste in una serie di dialoghi tra Esdra e un angelo, così come avviene nel libro di Giobbe. In *4 Esdra*, 7,100-115 (= AAT I, pp. 443-5) Esdra e l'angelo dialogano in merito al problema se la salvezza individuale sia determinata soltanto dai meriti di ciascuno o possa essere accordata dalle preghiere di intercessione. Esdra si appella all'autorità della tradizione per sostenere il suo argomento, richiamando così l'attenzione su un catalogo di giusti derivato dalla Torah. Nel caso specifico, ogni nome è seguito da un episodio in cui un giusto ha interceduto per altri: ad esempio, Abramo ha pregato per la gente di Sodoma (Gen 18,16-33), mentre Elia per la resurrezione del figlio della vedova (1 Re 17,21-23).

Il catalogo assolve a una importante funzione retorica nell'ambito del discorso messo in bocca a Esdra: se la preghiera intercessoria del giusto ha effetto in un mondo corrotto e in balia della trasgressione della legge, perché non dovrebbe avvenire lo stesso nella dimensione escatologica? L'angelo, a sua volta, proprio partendo dagli *exempla* richiamati da Esdra, rovescia l'argomentazione a suo vantaggio, sottolineando come nel giorno del giudizio avverrà il passaggio da un mondo imperfetto a uno perfetto, per cui proprio la capacità dei giusti di intercedere definisce, a chiare lettere, la dimensione imperfetta del mondo attuale; gli esempi richiamati da Esdra, nell'ottica dell'*angelus interpretes*, illustrano un mondo in cui agisce un modello differente di retribuzione, molto lontano da quello che si affermerà dopo il giudizio.

Il complesso rapporto che viene a instaurarsi tra esperienza psicotropa (innescata dalla lettura/ascolto di un precedente considerato autorevole o da una ritualità che in qualche modo riformula e rimodula racconti tradizionali), contatto diretto con l'oltremondo, verbalizzazione e ri-messa per iscritto inevitabilmente richiama una serie di questioni di capitale importanza e, come tali, di estrema difficoltà. Innanzitutto il problema di che cosa e come intendere il testo "autorevole" negli universi giudaici del periodo ellenistico-romano; proprio l'estrema varietà dei processi interpretativi e di rimodellamento presenti nei testi visionari giudaici e proto-cristiani testimonia della notevole volatilità propria di questo *corpus* in quegli stessi contesti. Volatilità, qui, non significa che non esistesse un *corpus* di testi ritenuti più autorevoli di altri. Se è senz'altro possibile ritenere che almeno i testi della Torah e molti degli scritti profetici, se non altro

da una certa fase in poi, abbiano assunto una loro fondamentale rilevanza pubblica e che siano stati quindi considerati strumenti di autodefinizione culturale e religiosa, ciò non significa che questi non venissero sottoposti a pesanti opere di adattamento, specialmente quando trasmessi come mezzi di definizione e di accreditamento di particolari forme di ritualità pubblica. A ciò si unisca la fondamentale importanza che, in questo quadro, ha assunto la trasmissione orale, che ha generato, almeno in taluni casi e in particolari momenti, dialettiche continuamente oscillanti tra conservatività e spinte al mutamento.

Il medesimo processo è documentabile per gli stessi testi visionari che ci sono pervenuti: proprio la definitiva testualizzazione e/o scritturalizzazione (su cui cfr. *infra*, spec. pp. 97-100) sembra implicare una loro progressiva acquisizione come materiali considerati autorevoli e, come tali, sottoposti agli stessi processi adattivi degli scritti man mano assunti come biblici, anche se sempre all'interno di specifici contesti socioculturali. A ciò si unisca il processo di definizione degli scritti entrati a far parte, in maniera definitiva, dei successivi canoni, processo che in molti casi ha avuto notevoli ripercussioni sulla stessa definizione e trasmissione dei materiali non inclusi in quegli stessi *corpora*. Ma questi problemi saranno trattati più diffusamente nel capitolo seguente.





### 3

## Le apocalissi fra testualizzazione e scritturalizzazione

### Testualizzazione e scritturalizzazione

Prima delle liste dei libri considerati “sacri” all’interno dei vari canoni e della Bibbia come scritto unitario portatore di una verità unica e assoluta, gli universi che compongono ciò che definiamo giudaismo e protocristianesimo hanno forgiato la propria concezione dell’autorità testuale in un mondo di scritture fluido e poroso; il mondo culturale in cui hanno vissuto e si sono mossi coloro che si definivano in vario modo Giudei, e di conseguenza quello in cui ha preso forma e si è diffuso il messaggio di Gesù, non va quindi pensato assumendo implicitamente un’idea di testualità “canonica” assimilabile a quella che si imporrà successivamente.

Va innanzitutto accantonata l’idea secondo cui il giudaismo del secondo tempio e, al suo interno, il protocristianesimo fossero espressione, almeno fino al III secolo d.C., di una vera e propria *Buchreligion*. Coniata da F. Max Müller (1834-1898) per rimarcare la distanza tra i culti greco-romani e quelli orientali (Rüpke, 2007, pp. 45-6), è necessario spogliare questa etichetta di ogni anacronismo legato alle successive valutazioni canoniche del concetto di libro “sacro”, tenendo conto che la scrittura, nelle culture del Mediterraneo antico, era un oggetto funzionale gestito da particolari gruppi di “prosumatori”<sup>1</sup> che, in un modo o nell’altro, modellavano e adattavano la trasmissione testuale in e per particolari contesti; in questo quadro, il testo non appare più come una dimensione chiusa, ma come uno strumento che va a porsi in una costellazione di azioni e prassi culturali estremamente ampie e variegata. Più che considerare il libro come un’entità con un valore *di per sé*, legato all’esattezza del suo contenuto, è proprio la valenza performativa di quanto trasmesso, e dunque la sua capacità di aderire a particolari bisogni individuali e/o collettivi, che ne ha assicurato il successo e, quindi, la trasmissibilità (cfr. Mroczek, 2016).

A ciò si unisca la pressione esercitata da una cultura che, nonostante l'imprescindibile importanza della pratica scrittoria, non ha messo assolutamente da parte forme di trasmissione orale e/o memoriale. Le varianti attestate nei papiri riconducibili ai seguaci di Gesù tra il II e il IV secolo d.C. dimostrano, ad esempio, la scarsa rilevanza attribuita dai tecnici della produzione testuale all'ordine delle parole; se a questo si unisce il fatto che, di norma, tali manoscritti non sono in scrittura calligrafica, l'idea che in questa fase per i vari credenti in Gesù il testo in quanto tale non fosse considerato un supporto materiale dotato di una sacralità intrinseca perché contenente libri "sacri", acquista ancora maggiore sostanza. D'altronde, come è stato giustamente osservato (Luijendijk, 2010), molti dei frammenti papiracei contenenti il testo del cosiddetto Nuovo Testamento provengono in massima parte, ancora per il IV secolo d.C., da siti che raccolgono materiali dismessi o semplicemente buttati via per lasciare spazio alla circolazione di nuove copie e nuovi testi; anche a Qumran è possibile osservare come alcuni manoscritti in uso per un certo lasso di tempo venissero successivamente riutilizzati come supporto per esercizi scribali. La creazione, in ambito cristiano, dei grandi codici biblici come il Vaticano e il Sinaitico (IV secolo d.C.) ha certamente comportato un inevitabile processo di sacralizzazione del testo in quanto tale – implicando una graduale preservazione dei manoscritti che andasse oltre l'utilizzo pratico –, laddove il rabbinismo ha continuato a ritenere lo studio della Torah un equivalente della messa in atto dei comandamenti.

Guy G. Stroumsa (2016) ha sottolineato simili dinamiche con chiarezza: ciò che chiamiamo giudaismo e cristianesimo delle origini vivono e agiscono in un universo in cui costellazioni di testi e pratiche di adattamento funzionale si sostengono a vicenda. Più che a una transizione da una religione incentrata sul culto a una incentrata sul libro, la rivoluzione cristiana tardoantica del IV-V secolo d.C., che ha visto la definitiva affermazione del cristianesimo come religione ufficiale dell'impero, ha promosso un fondamentale passaggio da una religione incentrata sul culto a una in cui il libro è diventato oggetto di culto, spostando il baricentro della produzione testuale da forme di "testualizzazione", adattamenti funzionali di materiali circolanti in forma orale e scritta a particolari usi e bisogni religiosi, a processi di vera e propria "scritturalizzazione", in cui la sacralità della Bibbia come libro ha implicato il trasferimento dell'autorità alla scrittura in quanto tale.

Fin quando la messa per iscritto è improntata a forme di testualizzazio-

ne che non inseriscono la scrittura in un orizzonte canonico rigido, chi è preposto a tale compito risponde primariamente a una sorta di “personalità autoriale” malleabile ed espandibile, soggetto astratto che colonizza e rimodula aree testuali capaci di rispondere a particolari bisogni. Il caso dei manoscritti rinvenuti a Qumran, in tale quadro, si mostra realmente decisivo: quello che il deserto di Giuda ha restituito dal 1947 in poi è un vasto universo testuale aperto e non un *corpus* di scritti rigidamente codificato, una varietà di produzioni testuali derivanti da e legate a un insieme di pratiche di utilizzo funzionale stratificate e complesse. Le personalità autoriali non sono soppiantate da o non sono isomorfe rispetto ai testi che vengono loro attribuiti, ma generano a loro volta pratiche di riutilizzo che spesso si concretizzano nell’associazione di scritti originariamente autonomi e nella creazione di *corpora* funzionali che se si generano e si conservano in taluni contesti, non è detto che si mantengano come tali in altri. Le persone autoriali sono figure *wide-ranging* che vanno oltre i singoli testi, ed è per questo che in molti resoconti visionari la pratica della testualizzazione implica, il più delle volte, una attribuzione pseudepigrafica che può, almeno in alcuni casi, condurre alla fusione di scritti di diversa provenienza, oltre che alla loro stessa rimodulazione sulla base di materiali preesistenti legati alla stessa attribuzione pseudepigrafica ma in contesti e ambienti differenti.

Il processo di testualizzazione implica l’emergere di figure autoriali poco o nulla autobiografiche e ampiamente figurative, per cui la loro sapienza si trova solo parzialmente registrata in un singolo testo; ciò implica la necessità di una trasmissione realmente orizzontale e poco o per nulla gerarchica. In *I Enoc* si allude alle tavole celesti (cfr. 93,3; 103,2; 106,19), testi nascosti e non prodotti da mano umana il cui svelamento, almeno per alcuni soggetti privilegiati, funziona come strumento di fondazione o di accrescimento dell’autorità della maschera pseudepigrafica. Il processo di scritturalizzazione, di contro, comporta che il contenuto del testo, ormai ritenuto “sacro”, assuma, come tale, una intrinseca autorità perché direttamente ispirato da Dio. Pensare l’ispirazione in questo modo implica l’inserimento di ogni singolo testo rivelato in una collezione più ampia, che diventa così un unico “libro” composto di veri e propri capitoli, in una vicenda rivelativa che, per sua natura, tende alla chiusura e alla paradigmaticità.

In sostanza, ciò che definiamo come giudaismo del periodo ellenistico-romano ci mette di fronte a una differente morfologia testuale e un diverso modo di concepire i canali di ottenimento e di diffusione della rivelazio-

ne in relazione alle diverse figure che la trasmettono; ciò significa che il prodotto testuale giunto fino a noi da quello specifico contesto è, sempre e comunque, l'espressione di una parzialità e, quindi, di una fluidità e di una proliferazione di cui ignoriamo i contorni e le reali dimensioni. I testi apocalittico-visionari, proprio in virtù della loro trasmissione sulla lunga durata, ci mostrano, in molti casi con notevole certezza, in altri con un certo grado di ipoteticità, questa stessa preistoria fatta di parzialità e fluidità<sup>2</sup>.

### Luci da un papiro

Per meglio chiarire le relazioni e le differenze tra forme di testualizzazione e di scritturalizzazione, ci viene in soccorso un caso che può essere chiamato in causa nonostante la sua estrema frammentarietà, proprio per immaginare i processi formativi che hanno modellato e prodotto i testi visionari così come giunti fino a noi.

P. Gen. inv. 187, acquistato probabilmente nel 1893 nel Fayyum dall'egittologo Édouard Naville (1844-1926) per conto della Biblioteca pubblica universitaria di Ginevra, è un foglio di papiro del II-III secolo d.C. scritto in greco che si compone di due colonne, una sul *recto* (33 linee) e una sul *verso* (36 linee).

Si tratta di una descrizione dei luoghi ultramondani. Se il testo è stato dapprima identificato (Kussl, 1991, pp. 173-5) in un estratto del *Romanzo* di Antonio Diogene menzionato da Fozio nella sua *Biblioteca* (166), proprio la frequente apparizione di parole come «vidi» e «luoghi» ha permesso di intravedere nel frammento una prossimità lessicale e contenutistica con opere come l'*Apocalisse di Pietro* e la più tarda *Apocalisse di Paolo* (Gronewald, 1993, p. 200).

Solo più di recente si è notata la coincidenza di alcune linee del frammento con *1 Enoc*, 17,1-5 greco (Bagnoud, 2016). Tale sovrapposizione, però, riguarda solo alcune porzioni del testo (14v-36v), per cui è probabile che lo scritto, una descrizione dei regni oltremondani non altrimenti nota, abbia ricucito al suo interno proprio la descrizione del viaggio di *1 Enoc*; troviamo i luoghi dove sono custoditi quelli che «erano come fiamma ardente e, quando volevano, apparivano sotto sembianze umane» (17,1 = AAT I, p. 80), oltre al «luogo ventoso, su un monte la cui cima arrivava al cielo» (17,2 = *ibid.*) dove il veggente vede «luoghi splendenti e tuoni all'interno» (17,3 = *ivi*, pp. 80-1), per giungere alla cosiddetta «Acqua del-

la vita», «al fuoco di occidente che è quello che raccoglie tutti i tramonti del sole» (17,4 = ivi, p. 81) e al fiume di fuoco «il cui fuoco scorreva come acqua e si versava nel gran mare che si trova verso occidente» (17,5 = *ibid.*).

Siamo di fronte a un resoconto visionario di natura compilativa, frutto di testualizzazione complessa e che ha messo insieme, per dare vita a un resoconto visionario autonomo, flussi di trasmissione di diversa provenienza ricuciti e riassemblati in maniera nuova.

Ma il papiro appare anche la testimonianza di un ulteriore, fondamentale, passaggio. Come sottolineato da Marie Bagnoud (2016, pp. 131-2), il frammento mostra numerose sigle al suo interno. *Paragraphoi*, che di solito marcano le separazioni all'interno di un testo, sono abbastanza visibili nel margine sinistro (14v, 21v, 31v, 35v), e sembrano essere stati inseriti laddove è presente uno spostamento del narratore. A ciò si unisce l'inserimento di *obeloi* sul margine destro (5r?, 13r, 23r, 30r), la cui funzione appare abbastanza insolita. È noto che l'*obelos*, così come utilizzato da Aristarco di Samotraccia (216 a.C. ca.-144 a.C. ca.), l'editore alessandrino dei poemi omerici, rappresentava un segno per indicare i passi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* ritenuti spuri. Impiegati anche per altri testi, questi segni, però, quasi mai assumevano un valore uniforme o sistematico, per cui Origene, attivo nella prima metà del III secolo d.C., poteva utilizzare l'*obelos* soprattutto per marcare quei passi dei LXX senza alcuna corrispondenza nel testo ebraico (McNamee, 1992, p. 12, n. 18); Bagnoud (2016, p. 132) ritiene che la presenza di *obeloi* in P. Gen. inv. 187 stia a indicare una variante nel testo.

Ma il segno più interessante è costituito da una specie di D inclinata in avanti posta sotto la lettera *theta* della parola *parathentes* nella linea 33r, la cui funzione – a detta di Bagnoud (*ibid.*) – è piuttosto oscura e priva di reali confronti; la studiosa ritiene che si tratti di un segno di rinvio a una glossa posta verosimilmente nel margine inferiore oppure in quello laterale. Se a questi elementi si unisce il dato paleografico di una *scriptio continua* piccola, dritta, rotonda e spaziosa (appartenente alla categoria *informal round*, secondo la classificazione di Turner, 1987, p. 21), appare abbastanza evidente la natura di testo di studio del papiro. P. Gen. inv. 187 fotografa, quindi, una situazione di trasmissione in circoli piuttosto alti di prosumatori di resoconti visionari, che non solo assemblano e ricostituiscono veri e propri testi dalla fusione di materiali di diversa provenienza (procedimento che dimostra forme fluide di testualizzazione), ma che li studiano e li riproducono evidentemente per andare incontro a una domanda di consumo sempre più legata alla dimensione chiusa di un vero e

proprio testo percepito come tale (la fase più o meno corrispondente alla scritturalizzazione).

P. Gen. inv. 187 mostra l'esito, per certi versi ultimo e a suo modo compiuto, del passaggio dei resoconti visionari da magma testuali funzionali e, quindi, legati a concreti resoconti di contatto diretto con l'oltremondo, a vere e proprie opere letterarie trasmesse e studiate come tali. I segni diacritici del manoscritto rimandano a una sorta di cristallizzazione in cui la funzione legata all'uso letterario del resoconto sembra mettere da parte, almeno a un livello più evidente, il processo formativo che ha portato alla sua stessa formazione, oscillante continuamente – come dimostra la ricucitura del materiale enochico all'interno del papiro – tra flussi di trasmissione circolanti in varie forme e secondo modalità comunicative diversificate (orali o anche racchiuse in forme antologiche e frammentarie) e procedimenti di vera e propria scritturalizzazione.

### Pluralità di trasmissioni e versioni: dal deserto di Giuda all'Etiopia tardoantica

Come abbiamo già avuto modo di vedere, nella visione conclusiva del *4 Esdra* da un rovo si leva una voce che chiama Esdra e gli ordina di andare a istruire e rimproverare il popolo in vista dell'approssimarsi della fine. Esdra fa presente la sua impossibilità di rivolgersi alle generazioni future, ma Jhwh gli suggerisce di prendere cinque scribi e di trascrivere tutto quello che sta per essergli rivelato. Il veggente esegue prontamente il compito e si ritira per 40 giorni, durante i quali, grazie all'aiuto degli scribi, vengono composti 94 libri, 24 destinati alla lettura pubblica e 70 a quella dei sapienti del popolo (cfr. 14,1-48 = AAT I, pp. 482-7); è come se il testo suggerisse una tensione intrinseca a eventuali limitazioni canoniche e indicasse nella separazione tra lettura pubblica e circoscritta ai sapienti un tentativo di ovviare a tendenze alla testualizzazione di esperienze di contatto diretto con il mondo altro eccessivamente volatili, anche quando legate a scritti oramai assurti a un notevole livello di diffusione pubblica.

Il *4 Esdra* è stato quasi sicuramente redatto in una fase successiva alla caduta del tempio di Gerusalemme del 70 d.C. (cfr. *infra*, spec. pp. 357-60), quando certo giudaismo con pretese dirigenziali cerca di ricompattarsi nonostante l'evento traumatico della perdita del centro del culto giudaico.

co. Tale ricompattamento ha senza dubbio implicato un maggiore irrigidimento nella valutazione della sacralità di determinati testi rispetto ad altri; ma tale operazione di riorganizzazione testuale in chiave canonica non ha mancato di creare ripercussioni nei gruppi che componevano il variegato universo giudaico in quella fase storica. Il *4 Esdra* sembra indicare una strada che, pur avallando l'idea di una maggiore utilità della lettura pubblica di alcuni libri rispetto ad altri, non esclude la possibile presenza di ulteriori testi meritevoli di considerazione; il testo, dunque, se da un lato testimonia del sempre maggiore peso assunto da un'autorità che fonda il proprio potere proprio sulla fissazione testuale e sulla sua intrinseca stabilità, dall'altro avvalorava l'idea che, in certo giudaismo della fine del I secolo d.C., la messa per iscritto dei resoconti visionari si fondasse comunque su processi di proliferazione ancora piuttosto fluidi.

Nel caso di *1 Enoc*, possiamo tracciare una vera e propria storia del processo che da pratiche di testualizzazione funzionale giunge alla cristallizzazione in chiave scritturale. Il testo, così come lo possediamo, rappresenta un'opera chiaramente composita che possiamo leggere nella sua interezza solo nella sistemazione avvenuta nell'ambito dei gruppi di seguaci di Gesù collocatisi, a partire dal IV secolo d.C., nel contesto dei regni proto-aksumita e aksumita in Etiopia<sup>3</sup>.

Alcune delle sezioni che compongono questa collezione in lingua ge'ez sono state rinvenute, anche se in maniera frammentaria, tra i manoscritti di Qumran<sup>4</sup>. Queste scoperte hanno dato un contributo importante alla storia testuale di *1 Enoc*, facendo innanzitutto luce sulla lingua originale di sezioni più o meno coincidenti con il *Libro dei vigilanti*, il *Libro dei sogni* e l'*Epistola di Enoc* (l'aramaico). Questi manoscritti hanno rivelato anche che a Qumran parti confluite nella tradizione etiopica avevano già assunto una loro forma testuale pressoché definita. Eppure, nonostante il parere contrario del primo editore dei frammenti aramaici (Milik, 1976, pp. 4-7, 58, 77-8, 183-4, 227, 310), sembra piuttosto difficile che questi testi fossero fin da subito considerati, o almeno già all'epoca di trascrizione del più antico manoscritto qumranico, come parti di una collezione unitaria più ampia. Ciò che possiamo dedurre, dallo stato della documentazione, è che a una circolazione isolata (quella testimoniata da 4Q201-202, 4Q205, 4Q207 e 4Q212), in un secondo momento si è affiancata una trasmissione (testimoniata soprattutto da 4Q204 e 4Q206) che ha incluso alcuni di questi materiali testuali all'interno di uno stesso manoscritto.

I manoscritti qumranici, in sostanza, testimoniano di un processo di testualizzazione graduale e funzionale, che a una fase di circolazione isolata del *Libro dei vigilanti* vede man mano affiancarsi parti più o meno coincidenti con il *Libro dei sogni* e l'*Epistola di Enoc*. Per quanto concerne queste due sezioni dell'attuale *1 Enoc* etiopico, è possibile ritenere che esse fossero unite al *Libro dei vigilanti* attraverso l'inserimento di due passaggi "ponte" (*1 Enoc*, 81,1-82,4 e 91); a ciò si unisca che *1 Enoc*, 94,6-104,8 non doveva essere originariamente parte dell'*Epistola di Enoc*. In linea generale, dunque, le testimonianze di *1 Enoc* più antiche in nostro possesso dimostrano che un particolare *corpus* ricondotto a una paternità enochica già esisteva intorno al I secolo a.C., ma non è possibile concludere con certezza che questa fusione avesse una forma in tutto e per tutto coincidente anche in altri contesti di trasmissione (cfr. Nickelsburg, 2001, pp. 25, 335-7).

La circolazione isolata di sezioni incluse in *1 Enoc* etiopico è invece chiaramente testimoniata dalle traduzioni greche che ci sono pervenute in forma più o meno compiuta<sup>5</sup>. Torneremo nel corso del capitolo sul problema delle traduzioni dei testi visionari (cfr. *infra*, pp. 120-4), processo che se da un lato testimonia del riadattamento visionario in e per nuovi contesti culturali, dall'altro implica, almeno nella valutazione di chi costruisce un nuovo prodotto testuale come vera e propria traduzione, anche una tensione inevitabile verso un processo di scritturalizzazione che, se non altro, dichiara di preservare il contenuto "originario" di un precedente fondativo. Uno scritto in greco attribuito a Enoc, più o meno coincidente con il testo del *Libro dei vigilanti* etiopico e con i frammenti aramaici rinvenuti a Qumran, è stato individuato in un manoscritto composito, contenente anche passi del *Vangelo di Pietro* e dell'*Apocalisse di Pietro*, trovato nella necropoli di Akhmim (l'antica Panopoli) nel 1886<sup>6</sup>, in una tomba posta in una più vasta area cimiteriale in uso tra il V e il XV secolo non necessariamente (sebbene l'ipotesi abbia qualche ragion d'essere) connessa ad ambienti monastici. La datazione del manoscritto non è agevole: se i primi editori del testo hanno optato per una collocazione all'VIII secolo d.C., studi successivi hanno ritenuto di poter anticipare la data di produzione al VI secolo, mentre altri, sulla base di alcune somiglianze con il *Codex Washingtonianus* (detto anche *Codex Sinaiticus*), un onciale del IV secolo d.C. contenente i 4 vangeli canonici, hanno ricondotto il nostro manoscritto alla stessa epoca (cfr. *status quaestionis* in Coblenz Bautch, 2018). Al di là della datazione, problema in questa sede abbastanza relativo trattandosi di un manoscritto composito<sup>7</sup>, ciò che vale



la pena di sottolineare è il carattere, per così dire, circoscritto della collezione, evidentemente il lascito di un privato e, dunque, diventato parte del corredo funebre.

Diverso il caso della versione greca del *Libro dei vigilanti* trasmessa all'interno della *Cronografia universale* di Giorgio Sincello, monaco e segretario del patriarca Tarasio vissuto a Bisanzio tra la fine dell'VIII e i primi decenni del IX secolo (cfr. Mosshammer, 1984). È Giorgio stesso a dirci che l'*excerptum* da lui riportato è una vera e propria citazione, forse dipendente da qualche cronografo precedente. Non è mancato chi, tra gli studiosi, ha letto questa versione del *Libro dei vigilanti* come una libera parafrasi o riscrittura di materiale enochico preesistente, con inserzioni provenienti, in alcuni casi, da non meglio identificate "fonti", in altri dalla stessa fantasia di Sincello. L'*excerptum* della *Cronografia* è più breve rispetto a quello del codice di Akhmim: se questo appare privo solo di una breve sezione alla fine del *Libro dei vigilanti*, la versione di Sincello corrisponde più o meno a *1 Enoc*, 6-10 e 15-16 (cfr. Black, 1970, pp. 21-6, 29-30). Ciò che emerge, a livello molto generale, è che il *Libro dei vigilanti* preservato da Sincello rappresenta un testo ampiamente rivisto e corretto, così da assolvere al massimo al compito che il cronografo sembra attribuirgli all'interno della sua opera, cioè svelare appieno le vicende occorse prima del diluvio universale e trattare, così, di un fondamentale tassello della storia biblica senza tralasciare nulla.

Le versioni greche richiamate presentano notevolissime e spesso sostanziali coincidenze ma anche divergenze che non possono essere ricondotte a meri errori o sviste da parte dei copisti, emergendo dunque come processi di rimaneggiamento e rilettura derivanti da una reale opera di rimessa in moto visionaria. Ciò nonostante, entrambe testimoniano di una circolazione isolata del *Libro dei vigilanti*, per giunta in un'epoca oramai molto lontana da quella dei manoscritti rinvenuti a Qumran. Se il manoscritto di Akhmim permette di valutare la circolazione e, dunque, l'opera di rimessa in moto visionaria in contesti egiziani tardoantichi piuttosto circoscritti, e che non a caso mostrano taluni contatti con circoli di matrice ermetica (Olson, 2015), quella presente nella *Cronografia universale* di Sincello appare come il prodotto di ambienti abbastanza in vista e che, come tali, mettono in atto un tentativo di demitologizzazione del *Libro dei vigilanti* anche attraverso l'eliminazione o il perfezionamento, che in taluni casi è vera e propria normalizzazione sotto il profilo teologico, di passaggi ritenuti particolarmente ostici (Arcari, 2012a; 2018).

Lo *status* di libro canonico goduto da *1 Enoc* nella Chiesa etiopica ha da par suo reso possibile una larga diffusione dell'opera in lingua ge'ez, come testimoniato dal grande numero di manoscritti che la tramandano; proprio questi manoscritti, al di là dei più generali fenomeni legati alla trasmissione di un testo molto "utilizzato" in contesti liturgici ed ecclesiali, evidenziano, almeno in alcuni casi, processi di riattivazione connessi allo *status* di testo ispirato<sup>8</sup>. I manoscritti si dividono in due grosse famiglie testuali, una più antica, che sembra contenere un testo più antico – più scarno e con costruzioni linguistiche più arcaiche e di non sempre agevole leggibilità – e una più recente, frutto di una revisione che si è verosimilmente protratta per un certo tempo, intenta a normalizzare un testo ritenuto ormai troppo difficile.

Va sottolineato che il più vistoso processo di riattivazione a cui *1 Enoc* è stato sottoposto nello specifico ambito del cristianesimo etiopico è evidente soprattutto nella struttura in cui il testo è tramandato, come un vero e proprio pentateuco, e dunque come un insieme di cinque libri evidentemente modellato sulla struttura dei primi cinque libri della Torah, in una sorta di analogia che rimanda, al tempo stesso, a fenomeni di armonizzazione e anche di competizione rispetto alle scritture ebraico-cristiane ritenute canoniche in altri contesti ecclesiali. Un ruolo di fondamentale importanza, in questo quadro, è stato sicuramente svolto dal secondo tomo che compone *1 Enoc* etiopico, il *Libro delle parabole*, lo scritto che all'interno della collezione presenta le maggiori aperture in senso potenzialmente cristologico.

Il *Libro delle parabole* si può dividere, dopo il capitolo introduttivo, in tre parti principali costituite da tre discorsi, detti comunemente parabole (da cui deriva il nome stesso del libro), che comprendono i capitoli 38-44, 45-57 e 58-61. Questi discorsi informano sulla gerarchia angelica, su problemi astronomici e metereologici e culminano nella presentazione di un "eletto", un essere simil-umano che dovrà svolgere compiti di giudizio. L'origine dello scritto non va necessariamente ricondotta ad ambienti cristiani, ma ha certamente rappresentato, in ambito etiopico, uno schermo su cui proiettare, riconducendole al periodo antediluviano, profezie riguardanti la futura venuta di Gesù come giudice escatologico.

Secondo alcuni commentatori etiopici, il giudice escatologico del *Libro delle parabole*, proprio perché definito "essere umano", o letteralmente "figlio dell'uomo" (in ge'ez *walda be'esi*), va identificato con il "figlio di Dio", chiamato anche "il figlio" (in etiopico *wald*), interpretando un'espressione

chiaramente mutuata da quella di Dn 7 e 10 in un'ottica non solo cristiana, ma soprattutto trinitaria; non è un caso che il termine *wald* in etiopico indichi anche la seconda persona della Trinità (cfr. Assefa, 2018). La tradizione etiopica, in questo senso, ha finito con il riferire a Gesù buona parte delle scene escatologiche presenti nel *Libro delle parabole*, vedendovi spesso allusioni al giudizio così come si trova in altri testi assunti ugualmente come canonici (in particolare nel discorso escatologico che i vangeli sinottici mettono in bocca a Gesù, o anche nelle scene di giudizio dell'Apocalisse di Giovanni, dove peraltro Gesù è identificato anche con il personaggio celeste di Dn 7 e 10; cfr. Arcari, 2012b, spec. pp. 161-228).

### Papiri e codici (1): l'Egitto tardoantico

La trasmissione dei testi visionari sulla lunga durata ha comportato una estrema varietà di riposizionamenti e di riformulazioni di cui è impossibile dare conto in maniera dettagliata in una trattazione di carattere generale. Qui intendo soprattutto riportare alcuni esempi di pratiche di testualizzazione e/o scritturalizzazione così come emergono da alcuni manoscritti nella loro dimensione di "artefatti" funzionali e contestuali. I casi che verranno discussi, oltre che a scopo esemplificativo, servono anche a mettere in guardia da una troppo rigida classificazione in senso cronologico degli stessi processi di testualizzazione e scritturalizzazione. Ciò che intendo evidenziare è che tali pratiche di manipolazione testuale non sempre corrono su binari opposti o comunicabili, ma in molti casi rappresentano gli esiti di una stratificata opera di trasmissione che ha visto accavallarsi successi ma anche momenti di oscuramento o di forte conflitto interpretativo; questo perché, nel loro percorso di trasmissione, proprio in quanto testi che favoriscono in un modo o nell'altro procedimenti di riattivazione visionaria, i testi apocalittici si sono trovati, per via del loro contenuto quasi mai del tutto decifrabile in modo univoco, al centro di vicende di decodificazione tortuose, anche in momenti in cui il processo formativo dei diversi canoni sembrava essere oramai chiuso.

L'Apocalisse di Giovanni, come è noto, non è riconducibile a un procedimento pseudepigrafico, per cui l'autore del testo si presenta come un singolo direttamente coinvolto in ciò che racconta, senza il bisogno di appoggiarsi a un nome autorevole del passato che avalli e giustifichi il suo resoconto. Se, come abbiamo visto, la presenza della pseudepigrafia può

spiegare, almeno in parte, alcune delle forme di messa per iscritto dei resoconti visionari provenienti dal giudaismo del secondo tempio – un meccanismo che permette di amalgamare e arricchire narrazioni accolte come autorevoli sulla base della comune ascendenza da un autorevole personaggio del passato – la sua assenza permette di considerare un aspetto centrale del testo del veggente di Patmos: la profonda unitarietà che lo pervade e che lo fa emergere come una sorta di microcosmo perfettamente congegnato, la cui specificità più profonda sta proprio nella fitta serie di corrispondenze che lega e connette le differenti sezioni che lo compongono.

Uno studio della trasmissione papiracea dell'Apocalisse di Giovanni sembra offrire numerosi esempi di vera e propria riattivazione del testo, peraltro in contesti perlopiù privati o parapubblici<sup>9</sup>, in una fase piuttosto precoce della sua circolazione<sup>10</sup>. Tra i papiri egiziani che tramandano il testo, P<sup>115</sup> (= P. Oxy. LXVI 4499), databile al III secolo d.C. (Blumell, Wayment, 2015, pp. 142-60), è noto soprattutto per l'attestazione della variante al numero della bestia di Ap 13,18 (che l'autore specifica essere «numero d'uomo»), che qui non è 666, come nella maggior parte delle attestazioni, ma 616, un evidente tentativo di sovrainterpretazione connessa al processo di riattivazione del testo visionario<sup>11</sup>. L'idea che il numero 666 indichi il valore del nome «Nerone Cesare», secondo un procedimento gematrico di traslitterazione dall'ebraico in greco (Nerone Cesare in ebraico doveva scriversi *nrwn qsr*, il cui valore numerico, secondo il significato delle lettere, sarebbe appunto 666), in un ambiente dove il bilinguismo era di casa, si è imposta nella critica scientifica non senza forzature e problemi. Come osservato oramai qualche anno fa da Edmondo Lupieri, nulla nel testo dice che il nome debba essere cercato in una lingua piuttosto che in un'altra, implicando una sorta di procedimento interlinguistico che calcoli il valore numerico di un nome passando dal latino all'ebraico al greco. A ciò si unisca che non sappiamo di quante lettere doveva essere il nome nascosto sotto il numero (e in «Nerone Cesare» i nomi sono addirittura due), ed è forse questo l'aspetto più complicato della questione, dato che se non conosciamo il numero delle lettere del nome, qualsiasi interpretazione sarà sempre possibile e avrà una stessa verosimiglianza rispetto alle altre (cfr. Lupieri, 1999, p. 218).

Riguardo alla variante attestata in P<sup>115</sup>, è interessante osservare che già Ireneo di Lione (tra il II e il III secolo d.C.) conosce e condanna quelli che leggono e interpretano il numero 666 nei modi più vari e a suo dire bizzarri, che per lui è invece sinonimo del greco *Teitan* (un altro modo di scrivere

*Titan*), una divinità pagana in qualche modo collegata ad Apollo (*Contro le eresie*, 5,30,1). Ireneo sottolinea anche come vi siano alcuni che seguono una interpretazione basata sulla diminuzione della cifra mediana (da 666 a 616), addebitando tale cattiva lettura a un errore di ricopiatura. Certamente P<sup>115</sup> non fa altro che accogliere una lezione circolante anche altrove, come ci ricorda lo stesso Ireneo; ciò non di meno, proprio la mutazione del papiro rimanda a fenomeni di testualizzazione dell'opera tendenti a intravedere nel numero della bestia, e quindi nel personaggio che questa rappresenta, una maggiore individualità e una allusione più esplicita, o più facilmente leggibile, a uno degli imperatori ritenuti più ostili verso i Giudei e i seguaci di Gesù; nel caso, la lettura 616 sembrerebbe rimandare alla figura di Caligola (Birdsall, 2002).

Anche il *Pastore di Erma* si iscrive nella tendenza di una autorialità visionaria che mette in primo piano un individuo che non sembra avere il bisogno di appoggiarsi a una maschera pseudepigrafica del passato<sup>12</sup>. È piuttosto chiaro che il *Pastore* nella sua interezza è un testo «proliso e di complessa struttura» (Simonetti, 2015, p. 179), che si compone di tre grossi blocchi, peraltro piuttosto evidenti negli elementi paratestuali attestati nella tradizione manoscritta: 5 *Visioni* (in greco *horasis* o *apokalypsis*: *Pastore di Erma*, 1,1-25,7), 12 *Precetti* o *Mandati* (*entolē*: 26,1-49,5) e 10 *Similitudini* (*parabolē*: 50,1-114,5). Tale complessità ha avuto notevoli ripercussioni sulla stessa trasmissione dell'opera: il testo greco, la lingua in cui il resoconto è stato messo per iscritto, è tramandato per intero da due codici in pergamena e da due in papiro (cfr. Simonetti, 2015, pp. 179-80). Ma possediamo anche numerosi *excerpta*, ovvero vere e proprie "pillole", spesso anche di una certa lunghezza, tendenti ad autonomizzare intere sezioni e renderle, in un certo senso, quasi autosufficienti. Così almeno è accaduto in Egitto, dove il *Pastore* risulta particolarmente presente tra le testimonianze papiracee di scritti protocristiani proprio in forma di estratti, che circolano, peraltro, in contesti piuttosto variegati, da quelli più prettamente catechetici a quelli privati (cfr. Bagnall, 2009, pp. 40-9; Bazzana, 2016, spec. pp. 52-9). L'idea che il *Pastore* sia un'opera composita e stratificata sembra trovare ancora un certo consenso tra gli studiosi, e sicuramente non mancano elementi anche importanti che possono avvalorare una simile tesi, non da ultimo proprio le testimonianze papiracee, che comunque testimoniano una circolazione di almeno due versioni dello scritto, una incentrata sulle sezioni di stampo più propriamente morale (che comprendeva soltanto la quinta visione fino alla fine, come nel P. Mi-

chigan 129), una dal tenore più esplicitamente “apocalittico” (con le visioni 1-4, così come nel P. Bodmer 38 del IV secolo d.C., parte del cosiddetto codice delle visioni; cfr. Carlini, 2002).

Manlio Simonetti (2015, p. 185) ha sottolineato che la redazione finale del *Pastore* mette in luce una composizione in momenti diversi, e perciò riconducibile a un lasso di tempo non breve. Per questo, nonostante alcuni tentativi recenti di minimizzare l’evidenza delle testimonianze papiracee per la ricostruzione del testo più antico (Batovici, 2016), proprio la circolazione antologica di parti del *Pastore* rientra, almeno in linea di massima, in tendenze di testualizzazione di esperienze di contatto con il mondo altro adattabili, in quanto tali, a diversi usi e bisogni (Bagnall, 2009, p. 48).

Eppure anche le sezioni più esplicitamente catechetiche non risultano esenti da interventi di riattivazione visionaria. Un chiaro esempio delle manipolazioni a cui è stata sottoposta soprattutto la sezione parenetica dell’opera è dato da P. Oxy. I 5, un papiro proveniente da Ossirinco e databile, su base paleografica, al III-IV secolo d.C. Questo frammento contiene una citazione di *Pastore di Erma*, 43,9-10 a cui si trova aggiunta una frase di commento, volta a esplicitare il senso del brano riportato come un riferimento diretto a una vera e propria corporazione profetica. Confrontiamo il passo del *Pastore* così come si trova nella stragrande maggioranza della tradizione manoscritta e nel papiro:

*Pastore di Erma*, 43,9-10  
(Simonetti, 2015, pp. 318-9)

Quando un uomo che ha lo spirito divino viene nell’assemblea dei giusti che hanno fede in questo spirito e questa assemblea rivolge una supplica a Dio, allora l’angelo dello spirito profetico, che gli è accanto, lo pervade, ed egli, ispirato dallo Spirito santo, parla all’assemblea come vuole il Signore. In questo modo si manifesterà lo spirito divino, tale è la potenza dello Spirito del Signore che agisce sullo spirito divino.

P. Oxy. I 5  
(Blumell, Wayment, 2015, p. 334)

[...] l’angelo dello spirito profetico, che gli è accanto, [...] ed egli, ispirato dallo Spirito santo, parla come vuole il Signore. In questo modo si manifesterà lo spirito divino; questo è infatti lo spirito profetico, è la corporazione [*somateion*] dell’ordine profetico, che è il corpo [*soma*] della carne di Gesù Cristo [...].

Sebbene non sia del tutto chiara la natura del frammento (una copia del testo del *Pastore*, una raccolta di passi profetici, un commento?), ciò che co-

munque emerge è che esso identifica, nella corporazione profetica, il luogo della manifestazione dello spirito, attribuendo le prerogative dell'attività di contatto diretto con il sovrannaturale a un vero e proprio gruppo di specialisti e che, di conseguenza, trasmette il testo come uno specchio in cui si riflette questa stessa pretesa. E non è un caso che venga meno, nella parte finale della citazione, il riferimento all'assemblea, riconfigurando la descrizione in relazione a un ambiente che vede la progressiva tecnicizzazione dell'attività di contatto con l'oltremondo, forse in risposta a processi di istituzionalizzazione delle *ekklēsiai* sempre più marcati (cfr. anche *infra*, spec. pp. 365-6).

Le medesime dinamiche sono documentabili per l'*Ascensione di Isaia* e l'*Apocalisse di Elia*. Del primo testo (cfr. Bazzana, 2016, pp. 63-5) possediamo innanzitutto un frammento greco di 14 pagine, il P. Amherst I 1, un codice calligrafico in maiuscola biblica del v secolo d.C. (cfr. Cavallo, Maehler, 1987, n. 18a). Si tratta di un manoscritto di alta qualità – al di là degli errori e dei numerosi passi piuttosto corrotti – e presumibilmente composto per un uso pubblico, come emerge soprattutto dalla presenza di segni rimandanti alla lettura (punti, segni di pausa ecc.). Il manoscritto ha inoltre dovuto avere una sua circolazione autonoma ben al di là dell'attività del primo scriba, dato che sul margine alto di alcuni fogli appaiono correzioni riconducibili a una mano diversa da quella che ha redatto il manoscritto e che reinseriscono passi che il primo copista aveva ommesso<sup>93</sup>. Sempre all'*Ascensione di Isaia* è però riconducibile il manoscritto del Cairo in copto akhmimico IFAO Copto 379Vo, di cui si possedevano frammenti provenienti dal Museo nazionale delle antichità di Leiden (F1949/4.1Vo). Il manoscritto del Cairo, fino a poco tempo fa ritenuto perduto, è stato nuovamente identificato da Roger Bagnall (cfr. 2002); esso presenta, sul *recto*, un resoconto, databile alla fine del III secolo d.C., che ha a che vedere con la produzione di vino e, sul *verso*, un frammento di *Ascensione di Isaia*, riconducibile al IV secolo d.C. Come si vede, si tratta, a differenza di P. Amherst I 1, di un manoscritto a uso esclusivamente privato, come peraltro confermato dalla qualità piuttosto scarsa della scrittura e dalla presenza di colonne piuttosto larghe e “affastellate”.

Per quanto concerne l'*Apocalisse di Elia* (cfr. Bazzana, 2016, pp. 65-6), questa appare attestata in greco (in PSI I 7, databile tra il IV e il V secolo d.C.) e in copto, confermando la notevole diffusione del testo in alcuni ambienti cristiani dell'Egitto tardoantico. Più in particolare, la traduzione in copto, la meglio attestata, è venuta alla luce grazie a due manoscritti, databili su basi paleografiche al V secolo d.C., provenienti verosimilmente

dal Monastero Bianco di Shenute presso Sohag, in Alto Egitto, e contenenti estratti in akhmimico e in sahidico del nostro testo insieme all'*Apocalisse di Sofonia* (il *Copte 135* della Biblioteca nazionale di Parigi), che sono stati a loro volta integrati dal contenuto di un ulteriore manoscritto del IV secolo d.C. (proveniente dal mercato antiquario e acquistato dal Königliche Museen di Berlino), il P. 1862; questo ulteriore testimone ha portato all'identificazione dell'opera proprio per la presenza del titolo, «Apocalisse di Elia» (cfr. AAT III, pp. 114-6). Ulteriori testimoni del testo copto sono i frammenti in sahidico contenuti nel colofone di un codice biblico del British Museum di Londra (BM or. 7594), proveniente forse da Hermopolis e databile al IV secolo d.C. (contiene la parte iniziale dell'*apocalisse*) e un manoscritto della collezione Chester Beatty di Dublino (catalogato con il numero 2018; cfr. Pietersma *et al.*, 1981), che si compone di dieci fogli ma è privo della parte finale. Quest'ultimo manoscritto, in particolare, offre un sistema di punteggiatura piuttosto inusuale, dividendo il testo in unità al livello di fonemi, che rimanda, con molta probabilità, a un quadro socioculturale specializzato.

Al di là di tutto, comunque, sia le testimonianze copte che quelle greche riconducono l'*Apocalisse di Elia* a contesti di fruizione che possiamo definire, in qualche modo, pubblici, siano essi di provenienza liturgica oppure vicini a vere e proprie figure tecniche della trasmissione religiosa. Più variegata, stando almeno alla documentazione in nostro possesso, appare invece la trasmissione dell'*Ascensione di Isaia*, evidentemente legata sia a pratiche di condivisione della testualità che possiamo definire pubbliche, sia a forme di tesaurizzazione più strettamente private e/o individuali.

## Papiri e codici (II): la Francia di epoca carolingia

Se nei casi finora richiamati il processo di testualizzazione di particolari resoconti visionari si concretizza in una serie di interventi volti ad adeguare il contenuto del testo a particolari istanze culturali e religiose, un caso mi pare testimoniare al meglio quello che appare a tutti gli effetti come l'esito di una vera e propria scritturalizzazione. Va comunque precisato che anche questo processo, in molti casi parallelo a quello della testualizzazione, in altri chiaramente successivo, è espressione di modalità trasmissive ugualmente complesse e stratificate. Passaggi in latino tratti dal *4 Esdra*



sono presenti già in Tertulliano e in Cipriano (ca. 210-258 d.C.), ma è più o meno dall'epoca di Ambrogio (339 ca.-397 d.C.) che sembra circolare una versione latina pressoché compiuta dell'apocalisse: Prisciliano (380 ca.), Vigilanzio (400 ca.), Girolamo (380-420 ca. d.C.), l'anonimo autore del cosiddetto *Opus imperfectum in Matthaëum* (425-475 d.C.) e quello delle *Invenzioni dei nomi* (prima dell'VIII secolo d.C.), così come i compilatori delle liturgie mozarabiche e romane, conoscono e fanno riferimento a sezioni del testo più o meno coincidenti con quello trasmesso dalla *Vulgata* (Klijn, 1983, pp. 93-7).

Le vicende che hanno visto l'inclusione del 4 *Esdra* all'interno della Bibbia latina sono tortuose<sup>14</sup>. Esso si trova nella maggior parte dei manoscritti completi della *Vulgata* di Girolamo (fine del IV secolo d.C.), sebbene con notevoli variazioni soprattutto per quanto concerne l'inizio e la fine dell'opera (cfr. Bergren, 1996). In alcuni codici l'apocalisse si chiude con due capitoli in cui la mano cristiana è piuttosto evidente (4 *Esdra*, 15-16). Questi due capitoli si trovano come un'opera a sé stante in altri manoscritti, che appare come il 6 *Esdra*, dato che in alcuni rami della tradizione della *Vulgata* troviamo un'altra opera, il 5 *Esdra*, che costituisce invece l'inizio del 4 *Esdra* in altri manoscritti della Bibbia latina (4 *Esdra*, 1-2). L'opera di reinserimento del 4 *Esdra* tra le due opere più tarde deve essere avvenuta per cristianizzare con maggiore evidenza uno scritto ritenuto particolarmente importante e, forse, almeno per alcuni, ancora troppo elusivo dal punto di vista teologico; è altresì probabile che tale riassetto sia occorso in alcuni ambienti che hanno trasmesso il testo apocalittico più antico come parte integrante della stessa *Vulgata*, emergendo, così, come ulteriore tassello nel processo di scritturalizzazione del resoconto visionario giudaico.

Il testo del 4 *Esdra* incluso nella *Vulgata* offre ampio materiale per valutare la sua acquisizione come vero e proprio testo canonico, se non altro proprio per il tentativo di racchiuderlo, almeno in alcuni rami della tradizione latina, in una introduzione (il 5 *Esdra*) e in una conclusione (il 6 *Esdra*) che ne rivelassero, nel modo più evidente possibile, la portata teologica in senso propriamente cristiano. Il 5 *Esdra* si presenta come una collezione di oracoli contro Israele che culmina nella visione di una folla di persone guidata da un giovane altissimo che viene spiegata come una rappresentazione dei santi immortali guidati dal figlio di Dio. Anche il 6 *Esdra* è una collezione di oracoli pronunciati da Dio stesso rivolti a una situazione di profonda crisi, in cui vengono condannate le nazioni infe-

deli e si rappresentano gli eventi escatologici finali, così da incoraggiare la resistenza di non meglio identificati eletti. Entrambi gli scritti, nonostante una certa allusività dovuta alla pseudepigrafia legata a un personaggio della tradizione biblica, mostrano di riscrivere e riadattare materiale cristiano presente anche in altri testi di seguaci di Gesù (*in primis*, nell'Apocalisse di Giovanni), per cui vanno collocati in ambienti cristiani, presumibilmente di lingua greca, i quali ne hanno assicurato la trasmissione anche in lingua latina (su 5 e 6 *Esdra*, cfr. Bergren 1990; 1998).

Ma non è solo la fusione tra questi scritti a mettere in luce il processo di scritturalizzazione che ha investito il 4 *Esdra*. Un caso di manomissione interno alla tradizione manoscritta latina, apparentemente circoscritto e poco invasivo, si dimostra in tal senso realmente decisivo. Le versioni e le edizioni della *Vulgata* in uso almeno fino al XVIII secolo, sia quelle manoscritte sia quelle a stampa, presentavano un testo di 4 *Esdra*, 7,36-37 sostanzialmente incomprensibile. Siamo nella terza visione, quella più lunga, dove Esdra ricorda al Signore i sei giorni della creazione. Nonostante il mondo sia stato fatto per Israele, ora tutti umiliano il popolo eletto e, per questo, esso non pare più in grado di poter ereditare questo mondo. L'angelo inviato da Jhwh spiega al veggente che, come un grande mare che abbia un ingresso stretto, o una bella città con un accesso pericoloso o poco agevole, il mondo è sì la «parte di Israele» (7,10 = AAT I, p. 431), ma dopo il peccato di Adamo i suoi ingressi si sono fatti anch'essi difficili; tuttavia se non si passa attraverso di essi, cioè attraverso le angustie del tempo presente, non si potrà godere dell'età futura. Esdra scopre che l'età futura sarà destinata solo a pochi e rimane profondamente dispiaciuto di questo, ma la risposta è semplicemente che così deve essere; l'angelo precisa anche che la fine di questa età sarà segnata dall'avvento di un inviato di Jhwh, che agirà per 400 anni e che poi morirà insieme a tutti gli uomini. Seguiranno sette giorni di silenzio «come all'inizio primordiale» (7,30 = ivi, p. 434), dopodiché i corpi risorgeranno, e avverrà il giudizio finale, che destinerà al «paradiso delle delizie» o al «forno della Gehenna» (7,36 = ivi, p. 435). A questo punto il testo riporta una risposta del veggente in cui, come abbiamo già avuto modo di notare (cfr. *supra*, pp. 93-4), un elenco di giusti che hanno pregato per i peccatori introduce una richiesta di chiarimento sul perché tale modalità di intercessione, che pure ha avuto una sua efficacia nel passato, non avrà lo stesso valore nell'era escatologica; il salto logico è evidente rispetto a quanto esposto nelle frasi immediatamente precedenti. Che il testo latino fosse privo di un'intera sezione era d'al-

tronde chiaro, oltre che dal contenuto, anche dal confronto con alcune delle versioni orientali del *4 Esdra* circolanti tra il XVII e il XVIII secolo (cfr. *ivi*, p. 360).

Un contributo determinante alla risoluzione del problema è venuto dall'analisi di alcuni manoscritti inediti della *Vulgata* condotta dal filologo e orientalista inglese Robert L. Bensly (1875). Bensly ha dapprima analizzato il codice della *Vulgata* del IX secolo d.C. noto come *Sangermanensis XVI-XVII*, proveniente dall'Abbazia di Saint-Germain de Prés (e ora conservato alla Biblioteca nazionale di Parigi [n. 11505]). Il codice, uno dei più antichi tra quelli contenenti la *Vulgata* nella sua interezza, presenta il testo del *4 Esdra* privo di quelle sezioni che in altri manoscritti costituiscono l'*incipit* e la conclusione dell'opera (il *5* e il *6 Esdra*), e che qui appaiono invece come libri autonomi; a ciò si unisce l'evidente eliminazione di un'intera pagina, quella che comprendeva la sezione attestata solo nelle versioni orientali. Bensly ha messo a confronto il *Sangermanensis* con altri manoscritti riconducibili più o meno allo stesso periodo e ad ambienti grossomodo contigui; tra questi, il codice *Ambianensis*, un manoscritto del IX-X secolo d.C. proveniente dalla Biblioteca comunale di Amiens, oltre che presentare un testo chiaramente dipendente da quello del *Sangermanensis*, mostrava il capitolo 7 per intero, chiarendo così che il taglio era avvenuto dopo il confezionamento del manoscritto ma prima della ricopiatura dei manoscritti della *Vulgata* dipendenti dal *Sangermanensis* (quelli successivi al X-XI secolo presentano in massima parte la stessa lacuna al cap. 7).

L'eliminazione del foglio contenente *4 Esdra*, 7,36-106 si deve, molto probabilmente, a un'opera di censura riconducibile all'ambiente monastico di produzione del manoscritto. Il passo incriminato, tra le altre cose, nega la possibilità e la relativa utilità della preghiera di intercessione nei confronti dei defunti, dato che quella escatologica è una dimensione assolutamente altra rispetto a quella presente e per la quale le regole di azione proprie del tempo umano non varranno più. Una simile affermazione, così perentoria, non poteva essere accettata di buon grado nel monastero di Saint-Germain des Prés e nella fase di produzione del manoscritto, quella carolingia. Siamo in quella congiuntura storica che, dopo secoli di conflitti e dibattiti ideologici estremamente accesi, arriva a segnare il passaggio del potere di intercessione nei confronti dei defunti da particolari individui a vere e proprie istituzioni, i monasteri, che assumono così il ruolo di strutture preposte alla cura delle anime soprattutto per i notabili e per

la stessa casa reale (Choy, 2016). In sostanza, la preghiera di intercessione arriva a funzionare come strumento di scambio finalizzato all'ottenimento o al consolidamento, da parte dell'istituzione, di particolari benefici, aspetto che segnerà per buona parte la storia delle strutture non solo monastiche, ma più generalmente ecclesiastiche di tutto il Medioevo (e il cui esito fondamentale sarà proprio la "nascita" del purgatorio nell'Europa del XII secolo; cfr. Le Goff, 1981).

In sintesi, il dibattito sul ruolo della pratica di intercessione nei confronti dei defunti appare come in filigrana dietro il *Sangermanensis XVI-XVII*, in una sorta di *continuum* tra necessaria adesione a un testo autorevole e la sua rilettura come strumento di accreditamento teologico-normativo; proprio quest'ultimo aspetto testimonia del fondamentale passaggio avvenuto nella trasmissione degli scritti ritenuti autorevoli nell'ambito della cultura monastica del IX secolo d.C., un passaggio in cui i procedimenti di "slargamento" o "restringimento" visionario inevitabilmente connessi ai processi di testualizzazione non sembrano più svolgere il loro compito in modo efficace. Il testo, in sostanza, non appare più trasmesso per la sua capacità di riattivazione visionaria, ma come tassello entrato oramai a pieno diritto in una collezione normativa dal valore praticamente assoluto; da qui l'unica strada che in questo quadro si rende percorribile, la censura e, quindi, il taglio della parte del testo che non può più rispondere a particolari bisogni comunicativi.

## L'onda lunga dei processi di canonizzazione

Dagli esempi riportati emerge abbastanza chiaramente come la testualizzazione e la scritturalizzazione siano processi stratificati e complessi, in cui si coagulano dinamiche religiose e, più in generale, culturali inevitabilmente connesse a meccanismi di trasmissione sulla lunga durata. Sintetizzando forse in maniera eccessivamente rigida, si può dire che se le pratiche di testualizzazione si manifestano soprattutto in un orizzonte culturale in cui l'oralità e la memoria sono meccanismi autoritativi dotati di una loro autonomia, quelle di scritturalizzazione, mettendo al centro l'ispirazione divina di un testo in quanto tale, finiscono con il favorire criteri di delimitazione ed esclusione interni alla scrittura come *corpus* unitario – criteri dottrinali e, come tali, derivanti dall'accostamento di scritti originariamente slegati; ma anche cronologici, legati all'antichità o alla

presunta antichità della loro origine; e, in ultima istanza, di uso pubblico funzionale alle prassi di Chiese che si definiscono come parte di un organismo più ampio e che rispondono, come tali, a un testo che deve essere il più possibile stabile.

Con questo non si vuole certo negare l'importanza dell'oralità anche rispetto ai processi di scritturalizzazione, o anche la fondamentale rilevanza delle prassi religiose non immediatamente legate alla lettura e alla scrittura nella gestione e nella trasmissione dei testi assunti come canonici. Ma è proprio qui che si manifesta una fondamentale linea di discriminazione: rispetto alla stabilizzazione di un *corpus* di libri ispirati direttamente da Dio, non solo aumenta in maniera esponenziale l'attività di spiegazione in funzione canonica, volta a salvaguardare o a testimoniare il valore normativo del testo, ma crescono anche i conflitti rispetto a interpretazioni non ritenute in linea con tale normatività. Simili dinamiche non possono non avere avuto enormi ripercussioni rispetto alla trasmissione, ricezione e tesaurizzazione degli stessi resoconti di natura visionaria.

Di certo la "rivoluzione libraria" che ha investito l'impero romano nella particolare congiuntura storica che ha visto il progressivo affermarsi del cristianesimo, prima come *religio licita* e poi come unica religione dell'impero, ha avuto un notevole peso nel passaggio da forme più o meno fluide di testualizzazione a veri e propri processi di scritturalizzazione (cfr. Grafton, Williams, 2006; Bremmer, 2015; Stroumsa, 2016); questo ha peraltro coinciso con l'affermarsi di tecnici della scrittura che svolgono le loro attività in maniera sempre più autonoma e obbedendo a bisogni e necessità di vere e proprie "comunità testuali" (cfr. Rüpke, 2016, trad. it. 2018, pp. 316-50; cfr. anche *infra*, spec. pp. 324-9). Ma va anche sottolineato come il processo di scritturalizzazione non sia stato per nulla uniforme né lineare e come esso non abbia affatto implicato la dismissione di pratiche di manipolazione più o meno invasive di materiali testuali precedenti; mutando soprattutto l'atmosfera in cui queste pratiche si svolgono e gli intenti con cui sono messe in atto più o meno coscientemente, esso ha comunque visto, al suo interno, fasi di grande fluidità e di estrema frammentazione.

Bisogna senz'altro ricordare, al riguardo, come i diversi organismi ecclesiastici che componevano i variegati universi cristiani tardoantichi siano giunti con estrema fatica a definire un proprio *corpus* unitario di scritture, il più delle volte espressione di dinamiche interne e specifiche di ciascuna realtà ecclesiale e, come tale, non necessariamente connesso, almeno in maniera diretta, a ciò che si era affermato come *corpus* unico in

gruppi presenti in altre città e/o regioni o, addirittura, all'interno di una stessa area di azione.

Il proliferare di varie forme di fluidità testuale, dunque, o di reali processi di testualizzazione, in tale contesto, appare sempre più legato, a volte in maniera diretta, altre volte in modo competitivo o polemico, all'onda lunga dei processi di formazione, all'interno di organismi sempre più istituzionalizzati, di veri e propri *corpora* ritenuti come espressione di una verità rivelata unica e assoluta. Questo doppio binario – a volte composto di linee parallele e, come tali, mai coincidenti, in altri casi quasi sovrapposte – si è articolato e rimodulato a seconda dei singoli contesti e delle dinamiche religiose e culturali presenti al loro interno, che hanno a loro volta determinato le varie forme di trasmissione a cui sono stati sottoposti i testi visionari e le differenti versioni in cui sono giunti fino a noi.

Di particolare rilevanza, per esemplificare il discorso, è ancora il caso di *1 Enoc*. Al di là di una visione, altamente semplificante, che ha ritenuto di poter individuare delle ben delineabili fasi nella trasmissione e riscoperta del testo – che può essere schematizzata nel seguente modo: popolarità nel giudaismo prerabbinico e nei vari gruppi protocristiani, decadenza nel periodo medievale, riscoperta moderna a opera della filologia ottocentesca – va invece sottolineato come l'evidenza materiale manoscritta racconti una storia abbastanza diversa; una storia fatta di monaci, cronografi, rabbini, esperti della Cabbala, studiosi di magia e astrologia, teologi che, in vario modo e con intenti e modalità diverse, hanno continuato a trasmettere o a riscrivere e rimodulare il testo, o anche frammenti testuali direttamente o indirettamente ascrivibili a esso. Il peso del singolo trasmettitore, all'interno del suo contesto di afferenza, testimonia della maggiore o minore rilevanza del processo di scritturalizzazione rispetto a quello, parallelo, di testualizzazione funzionale a particolari usi e consumi pratici.

Non si può non ricordare la figura di Atanasio di Alessandria (295-373 d.C.) il quale, nel redigere il suo famoso canone di Scritture, ha brandito un concetto di apocrifo come potente strumento di contrasto al proliferare di pratiche di testualizzazione fluide e che, come tali, ingeneravano nuovi testi che pretendevano, secondo Atanasio mentendo, di discendere da un passato ancestrale (cfr. *Lettere festali*, 39,21-22 [del 367 d.C.]; trad. it. in Camplani, 2003, pp. 512-3; sul passo di Atanasio, cfr. anche Brakke, 2010; Piovanelli, 2013, spec. pp. 97-100). Ma sempre il libro attribuito a Enoc assume un valore profondamente diverso per un altro

esponente dell'istituzione ecclesiastica, Giacobbe di Edessa, un vescovo giacobita della Chiesa di Edessa, in Siria, vissuto tra la metà del VII secolo e il 708 d.C. Nella *Lettera* allo stilita Giovanni (13,2; trad. ingl. in Wright, 1867, p. 430), discettando di alcuni membri della Chiesa alessandrina dei tempi di Atanasio, Giacobbe ricorda come alcuni di essi facessero ampio uso di vari libri "segreti"; tra questi, il vescovo cita il «libro segreto di Enoc» che, a differenza di Atanasio, egli considera autentico in virtù del fatto che una sua citazione, dal valore altamente confermativo, si trova nell'*Epistola di Giuda*, per Giacobbe chiaramente opera dell'apostolo (Gd 4-5). Anche Giorgio Sincello (cfr. *supra*, pp. 104-5) difende il suo ricorso a testi che altri hanno considerato e considerano apocrifi (soprattutto *1 Enoc* e *Giubilei*), proprio ricordando l'uso confermativo che ne hanno fatto gli autori del Nuovo Testamento; nel suo caso, egli richiama 1 Cor 2,9, Gal 6,15 ed Ef 5,14 (ma non Gd 4-5), ritenendo che, proprio in questi passaggi, Paolo abbia fatto uso di scritti apocrifi autorizzando, così, altri a fare altrettanto.

Come si vede, la formazione di un *corpus* unitario di Scritture cristiane, che abbia valore autoritativo più o meno assoluto, si congiunge inevitabilmente con la questione di come considerare testi che, in un modo o nell'altro, mostrano con esso tangenze di varia natura eppure di valore normativo quanto meno discusso; se tale considerazione implica, sempre e comunque, la sottrazione al giudaismo delle sue Scritture, che così dimostrano di avere senso solo e soltanto come preparazione all'evento Cristo, ciò non di meno proprio la presenza di un'ampissima messe di opere che, in un modo o nell'altro, appaiono legate alle Scritture cristiane crea inevitabilmente dinamiche di inglobamento o rifiuto che non potranno mai essere uniformi o assolute e che devono necessariamente tenere conto dell'uso concreto e della effettiva presenza di quegli stessi materiali nel contesto in cui una particolare istituzione vive e agisce. Tale dinamica di inclusione e/o esclusione (a seconda dei casi), dunque, non potrà apparire sempre uguale a sé stessa, dovendo tenere il più possibile presenti le differenti pratiche di trasmissione e di disseminazione a cui gli stessi testi discussi sono stati sottoposti nel contesto in cui si vuole estendere una particolare autorità. Questo stesso processo "dall'alto" mostra di avere importanti ripercussioni anche nell'uso concreto, da parte di singoli o di gruppi che vogliono difendersi dall'espandersi del potere istituzionale, degli stessi materiali al centro del contendere. Un processo complesso, come la scritturalizzazione, può certamente prevedere, almeno in alcuni casi, di-

namiche di testualizzazione più o meno fluide; ma ci troviamo di fronte ormai a un quadro mutato rispetto a quello del giudaismo del secondo tempio, in cui – come vedremo nell'ultimo capitolo – l'estrema permeabilità, rispetto a dinamiche esterne, del centro di congiunzione tra potere politico e religioso (il tempio di Gerusalemme e le sue *élites*), ha finito con l'orientare la produzione culturale verso bisogni comunicativi di natura fortemente contestuale.

### Tradurre i resoconti visionari

Qui intendo mostrare, ferme restando le conclusioni parziali a cui sono giunto nel paragrafo precedente, come i resoconti visionari, anche quando sembrano oramai aver assunto le fattezze di scrittura a suo modo canonica, mettano spesso ancora in luce le complesse pratiche di testualizzazione a cui sono stati sottoposti nel corso della loro lunga storia. Ciò si deve principalmente al loro contenuto il più delle volte allusivo, che sfugge a normalizzazioni troppo rigide, funzionando come vera e propria finestra immaginativa dal valore psicotropo.

Studi recenti stanno sempre più chiarendo come l'idea che gli antichi avevano della traduzione sia molto diversa dalla nostra; non vi erano quasi mai implicati concetti come fedeltà o letteralità (Bettini, 2012; Prinzivali, 2019, spec. pp. 131-229). Maurizio Bettini (2012, spec. pp. 239-47), più in particolare, ha sottolineato come il processo avviato con la cosiddetta Bibbia dei LXX, la traduzione in greco della Bibbia ebraica iniziata, secondo la tradizione, ad Alessandria d'Egitto sotto Tolomeo II Filadelfo (308-246 a.C.), segni una netta frattura tra la cultura classica e quella successiva. Se nel mondo greco-romano gli uomini possedevano la parola sulle divinità, per cui l'aedo, pur ispirato dalle Muse, conservava una sua autonomia – da cui derivano le molteplici versioni dei racconti sulle divinità – nella Bibbia, invece, Jhwh sembra parlare direttamente agli uomini servendosi dell'*instrumentum* della scrittura, tanto che tradurre la sua parola ha posto i suoi seguaci di fronte a sfide e problemi del tutto inediti. Bettini enfatizza molto la testimonianza di un documento in greco proveniente dal *milieu* Alessandrino, la *Lettera di Aristeo*, di datazione abbastanza incerta, secondo cui i membri più ragguardevoli della comunità giudaica riuniti ad Alessandria d'Egitto alla corte di Tolomeo Filadelfo avrebbero composto una traduzione autorevole, ma non ancora perfetta; nelle versioni succes-



sive del racconto<sup>15</sup>, attraverso i paradigmi culturali del calco, del rapporto parentale, della reliquia, si giunge sempre più a una perfetta coincidenza fra le traduzioni dei singoli traduttori, che operano in maniera autonoma l'uno rispetto all'altro, e il testo ebraico originale, coincidenza che sancisce la natura divina dell'originale e la guida dello spirito nell'opera di trasposizione da una lingua all'altra.

Al di là del racconto con cui la resa in greco della Torah appare legittimata – un'operazione mitopoietica che serve a rendere ispirata la versione di un testo fondativo in e per particolari contesti, *in primis* quello del giudaismo Alessandrino, e successivamente l'uso della medesima versione da parte dei seguaci di Gesù – i LXX non si allontanano, e non potrebbe essere altrimenti, dai metodi di traduzione che sono propri della cultura antica. La questione è ben evidente stando alle riflessioni di Agostino di Ippona (395-430) e Girolamo; se per il primo le discrepanze tra le varie traduzioni della Bibbia hanno valore profetico e nascondono quindi allegorie, per Girolamo (che traduce a sua volta in latino la Bibbia direttamente dall'ebraico) i LXX, vissuti prima di Gesù, hanno espresso in modo impreciso ciò che non potevano conoscere, per cui l'Antico Testamento va letto e, quindi, tradotto alla luce del Nuovo.

Occorre certamente sottolineare come circolassero, nel mondo mediterraneo antico, varie versioni greche di scritti della Torah e di altri testi successivamente assunti come canonici, in cui entrano inevitabilmente in gioco processi di riadattamento, riscrittura, adeguamento e rimodellamento, peraltro di testi originali spesso diversi ed estremamente variegati.

Per quanto concerne il libro di Daniele, è possibile confrontare differenti riformulazioni greche di uno scritto semitico più antico (la cui precoce circolazione è peraltro testimoniata dai frammenti aramaici rinvenuti a Qumran)<sup>16</sup>. Le versioni greche presentano innanzitutto sezioni, quasi sicuramente autonome in una prima fase, assenti nel testo ebraico e aramaico approntato in epoca tardoantica (la cosiddetta Masorah, o anche testo masoretico) e che sono state ricucite all'interno del testo tradotto: il salmo di Azaria nella fornace e il cantico dei tre giovani (3,24-90) – entrambi derivati da preesistenti preghiere aramaiche –, la storia di Susanna (13) e i racconti di Bel e del serpente (14), evidenti satire del politeismo. Queste aggiunte, tutte in un modo o nell'altro legate alla resistenza di personaggi perseguitati da non Ebrei, funzionano come vere e proprie apologie per sostenere i Giudei durante la fase di rifondazione del culto di Gerusalemme in chiave politeistica sotto Antioco IV.

Ma anche il confronto di singoli passi e brani nelle differenti versioni permette di mostrare come ogni traduzione sia, sempre e comunque, un processo di adattamento e manipolazione che risponde a particolari esigenze. Un caso emblematico è rappresentato da un passaggio di Dn 7. Siamo nell'ambito del famoso sogno di Daniele, in cui si vedono quattro grandi bestie corrispondenti a quattro potenze straniere, quella babilonese, quella dei Medi, dei Persiani e quella greca. Nel caso dell'ultima bestia, questa presenta dieci corna (7,7), quasi certamente i re della dinastia dei Seleucidi, tra cui spunta un corno più piccolo (7,8) che abbatte tre delle prime corna, un evidente riferimento all'importanza via via assunta da Antioco IV, assurto al potere dopo essersi sbarazzato di alcuni contendenti scomodi. A questo punto Daniele assiste a una scena in cui vengono collocati troni su cui siedono un vegliardo e una vera e propria corte preposta all'apertura dei libri (7,9-10). La bestia viene uccisa ed è allora che al veggente si mostra un essere simile a un uomo; il vegliardo dà potere, gloria e regno a questo personaggio, un potere eterno che non sarà mai distrutto (7,13-14). La visione è spiegata nel prosieguo: le quattro bestie rappresentano, come già accennato, quattro re che sorgono dalla terra (7,17), mentre l'essere umano allude ai «santi dell'Altissimo» (7,18), evidentemente una promessa di restaurazione per coloro che rimangono fedeli ai dettami del dio di Israele.

Una questione apparentemente minuta si pone per il mezzo di trasporto di questo essere simil-umano (Dn 7,13; cfr. Ceriani, 2019, pp. 1120-1; cfr. anche Meadowcroft, 1995, pp. 287-8, 306):

| Aramaico<br>(testo masoretico)   | LXX  | Teodoziona  |
|--|--|---|
| Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire, <i>sulle</i> [oppure <i>in concomitanza con le</i> ] nubi del cielo, uno, simile a un essere umano [...] | Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire, <i>sulle</i> nubi del cielo, uno, simile a un figlio di uomo [...] | Guardando ancora nelle visioni notturne, ecco apparire, <i>con</i> le nubi del cielo, uno, simile a un figlio di uomo [...] |

Purtroppo le scoperte di Qumran non hanno restituito frammenti di questa specifica sezione del testo; dobbiamo perciò accontentarci della versione contenuta nel testo masoretico, che però, nella sua veste definitiva, è successiva alle versioni greche, per cui non possiamo sapere con assoluta certezza se prima della sua resa greca il testo circolasse in modo diverso o

in versioni più vicine alla successiva trasposizione di Teodoziona. A ogni modo, quest'ultima versione, che di norma riporta espressioni che ricalcano più esplicitamente una struttura linguistica di matrice semitica, appare in questo caso più vicina alla versione preservata nel testo masoretico che non i LXX, e ciò soprattutto per quanto concerne il modo in cui il personaggio giunge sulla scena (*insieme alle* o *sulle* nubi del cielo?). In aramaico troviamo *ʾm*, che può significare sia "sopra" sia "in concomitanza con"; ciò vuol dire che il testo aramaico lascia aperta, almeno potenzialmente, la possibilità di intendere che l'essere simil-umano giunga *in concomitanza con* le nubi del cielo, o comunque insieme a esse. I LXX interpretano tale indeterminatezza (almeno per noi lettori moderni) optando, stando almeno alla maggioranza dei manoscritti, per l'idea che l'essere simil-umano (il greco traduce l'espressione aramaica che indica proprio l'essere umano, *bar ʿenash*, con *huios anthrōpou*, letteralmente "figlio di uomo") giunga "sopra" (in greco *epi*) le nubi del cielo, rileggendo il senso della visione in chiave eminentemente teofanica e individuale, per cui il personaggio che si mostra a Daniele è non solo assimilabile a un vero e proprio essere (semi) divino (la nube, nella tradizione ebraica, è uno dei mezzi con cui Jhwh si manifesta o uno dei mezzi che introducono i suoi inviati), ma è in un certo senso qualcuno che appartiene alla corte celeste, ritenendo di poter collegare questo simile a un essere umano all'altro "uomo" che nel capitolo 10 ingaggia una guerra con il principe di Persia, una allusione a un conflitto angelico di tipo cosmico (cfr. 10,12-21).

L'operazione dei LXX sposta inevitabilmente il senso della visione del capitolo 7 verso una più accentuata valenza angelica e cosmica, pur rimanendo assodata la lettura collettiva fornita nel prosieguo; ma questa collettività, almeno nel testo greco che vede il personaggio venire "sulle" nubi del cielo, sembra per certi versi trasfigurata in senso angelico, visto che nel capitolo 10 l'essere sovrumano visto da Daniele appare ugualmente con sembianze simil-umane. Teodoziona, da par suo, pare mantenersi maggiormente sulla linea della concomitanza temporale, utilizzando *meta* ("con") per indicare che l'essere simil-umano giunge *con* le nubi del cielo. Già stando a questo esempio, si comprende come le successive tradizioni cristiane abbiano accordato una sostanziale priorità al testo dei LXX, vista anche l'importanza che l'espressione "(il) figlio d'/dell'uomo" assumerà nelle molteplici riflessioni legate all'identità del Gesù umano e/o celeste.

L'espressione "uomo/(il) figlio di-dell'uomo", in ebraico *ben ʾadam*, in aramaico *bar ʿenash*, si trova spessissimo nel libro del profeta Ezechiele, e lì

indica un particolare modo con cui esseri provenienti dall'oltremondo si rivolgono al profeta in quanto persona direttamente connessa al divino o comunque capace di svelarne i misteri più profondi; si tratta di una vera e propria parola chiave che identifica lo speciale rapporto che il visionario è in grado di instaurare con l'oltremondo, pur rimanendo assodata la sua caratterizzazione di essere totalmente umano. Daniele, proprio per enfatizzare la specificità di ciò che si mostra nella visione notturna rendicontata nel capitolo 7, sottolinea che, rispetto alle bestie che sono apparse in precedenza, ciò che si fa avanti nel prosieguo è un qualcosa che assomiglia a un essere umano, con evidente scarto rispetto all'orrore precedente. Tale asimmetria rispecchia la totale differenza tra un mondo dominato da esseri malvagi e un futuro che vedrà il completo sovvertimento della situazione attuale, in cui a regnare sarà proprio il popolo che mette in pratica i dettami di Jhwh.

Emerge con evidenza la dimensione di vera e propria finestra immaginativa collegata a un resoconto di natura visionaria, anche in una fase in cui questo appare in via di scritturalizzazione. Le successive discussioni legate all'identificazione dell'essere simil-umano della visione di Dn 7, oscillanti spesso tra dimensione collettiva e rilettura in chiave cristologica, saranno condotte proprio tenendo in conto il fatto che questo personaggio giunge sopra o con le nubi del cielo. L'Apocalisse di Giovanni, che rilegge ampiamente Dn 7 e lo riutilizza per dare corpo al suo particolare resoconto di contatto diretto con il divino, in 1,7 cita abbastanza esplicitamente il passo facendo riferimento alla versione che vede il personaggio venire con le nubi, mentre in 14,14, allude a un essere umano seduto su una nube (Lupieri, 1999, pp. 8-9, 62-3). Una ulteriore rilettura del passo si trova in un altro scritto protocristiano, la *Didaché*, una raccolta di norme e insegnamenti riconducibile all'ambiente siriano della fine del I secolo d.C., nella cui parte finale (16,8) – un resoconto visionario evidentemente aggiunto per meglio sancire il contenuto precedente – troviamo un'allusione al testo di Dn 7 secondo la versione che vede il Signore (non il "simile" all'essere umano) venire *sopra* le nubi del cielo (cfr. trad. it. in Simonetti, 2010, pp. 74-5).

### Interpolare i resoconti visionari

Come ho già avuto modo di notare, complessità e stratificazione sono elementi che contraddistinguono anche la storia trasmissiva del *4 Esdra*, sebbene la tesi prevalente ritenga di poter identificare, dietro le differen-

ti versioni dell'opera, un originale semitico e, dunque, un testo giudaico composto quasi certamente dopo la caduta del tempio di Gerusalemme del 70 d.C. Il testo ci è pervenuto in una pluralità di traduzioni e versioni, molte delle quali dipendenti da una mediazione greca (non sappiamo se singola o doppia, e probabilmente moltiplicatasi addirittura in sei recensioni differenti), in latino, in siriano, in etiopico, in arabo, in armeno, in georgiano e in copto, e ciascuna di queste versioni si presenta al suo interno con notevoli rimaneggiamenti e riadattamenti<sup>17</sup>.

Il caso delle differenti lingue in cui ci è giunto il *4 Esdra* dimostra come anche i processi di traduzione di resoconti visionari, avvenuti tutti in contesti riconducibili in un modo o nell'altro a credenti in Gesù di epoca tardoantica e medievale, presentino tracce di reali processi di rimessa in moto visionaria analizzabili sulla lunga durata proprio in quanto generati da un testo utilizzato come finestra immaginativa (un testo che letteralmente apre a nuovi adattamenti e a ulteriori interpretazioni); anzi, proprio il procedimento della traduzione testimonia della necessità di tramandare, e al tempo stesso reinventare testi ritenuti autorevoli in funzione di particolari prassi di rivisualizzazione. Per questo non è casuale che nella vera e propria Babele rappresentata dai differenti rami di trasmissione del *4 Esdra* (un testo, come abbiamo visto, presente nella stessa *Vulgata* e, dunque, dotato di autorevolezza sostanzialmente canonica almeno fino al Concilio di Trento [1545-63], e che non a caso continuerà a essere incluso nelle versioni della Bibbia stampate anche in seguito, sebbene in appendice ai testi canonici), appaiano interventi che rendono materialmente evidenti quelle che sono a tutti gli effetti spie di testualizzazione e/o scritturalizzazione sulla lunga durata (cfr. Bergren, 1996).

Per quanto concerne il testo di *4 Esdra* della *Vulgata*, in 7,28 leggiamo «Infatti sarà rivelato il mio figlio Gesù» (AAT I, p. 433), mentre in tutte le versioni orientali la menzione di Gesù è assente ed è attestata solo la frase «Sarà infatti rivelato il mio [figlio il] Messia», chiaramente il punto di innesco della successiva interpretazione in chiave cristologica (l'etiopico in 7,29 ha «servo», il siriano «figlio»).

Una inserzione ancora più illuminante, forse proprio per la natura meno esplicita, si trova nella versione armena di *4 Esdra*, 6,1 (Bergren, 1996, p. 111, che dipende da Stone, 1979):

Lui [*scil.* l'angelo] rispose e mi disse: «L'Altissimo verrà e agirà e insegnerà, ma questo popolo è di dura cervice e incirconciso riguardo a ogni cosa e provvisto di

scarsa fede fino alla fine, per cui il male si abatterà su di esso». Io risposi: «Come verrà l'Altissimo, o quando è prevista la sua venuta?». E lui disse: «Prima di tutto, egli verrà per poco tempo nelle sembianze di un figlio d'uomo e insegnerà cose nascoste: ed essi lo disonoreranno e lo respingeranno, compiendo il male. E dopo ciò, aumenteranno gli atti di empietà e lo spirito dell'errore li farà sviare...».

Il riferimento è alle vicende dell'incarnazione (Stone, 1990, p. 145) e qui assume le fattezze di una specie di glossa che ricalca espressioni di matrice liturgica. In questa stessa porzione di testo anche le altre versioni presentano segni evidenti di rimaneggiamento; l'etiopico, ad esempio, offre un *incipit* diverso da quello armeno e abbastanza coincidente con quello latino: «Mi disse: "All'inizio del mondo, attraverso il Figlio dell'uomo ma alla fine da me stesso, prima ancora che ci fosse il mondo, che esistessero le porte del mondo [...], [già] allora io pensavo a questo"» (4 *Esdra*, 6, 1-6 = AAT I, pp. 423-4).

Non tutti i codici etiopici presentano il riferimento all'essere similitudine/figlio dell'uomo, ma la versione siriana ha «attraverso la mano del figlio dell'uomo/dell'uomo». Si potrebbe pensare a un sottotesto giudaico che prende posizione contro l'idea della mediazione nella creazione, con evidente accenno polemico rispetto ad alcune riflessioni riconducibili al I-II secolo d.C. in cui degli esseri mediatori rappresentati come Sapienza o Parola (si pensi allo stesso Gesù nella veste di *logos*) hanno in qualche modo agito nel processo creativo originario (Orlov, 2017, spec. pp. 58, 126, 140-1, 196, 209, 222, 238), polemica che evidentemente le versioni orientali hanno cercato di smussare e che il latino ha invece messo da parte riorganizzando il contenuto diversamente.

Oltre a quello del 4 *Esdra*, un caso di particolare importanza è rappresentato dal 3 *Baruc*. L'opera in greco è tramandata da due manoscritti greci, il *British Museum Add. 10073* (fine XV-inizio XVI secolo) e il n. 46 del Monastero di Hagia (inizio del XV secolo). Possediamo però una versione dell'apocalisse in slavo, di cui il primo editore, Montague R. James (1897), conosceva un unico testimone, un manoscritto serbo del XV secolo. Scoperte successive hanno rivelato l'esistenza di almeno dodici manoscritti slavi, classificabili in due famiglie, quelli di origine settentrionale o russa, in cui è presente un testo più breve, e quelli meridionali, con un testo più lungo (cfr. Kulik, 2010, pp. 23-6).

La versione slava dipende da un testo greco probabilmente diverso da quello pervenutoci, e almeno la recensione più breve non sembra presen-

tare interventi che piegano in maniera troppo esplicita il senso del resoconto in relazione alla figura di Gesù, nonostante la probabile provenienza da ambienti monastici; diverso il caso del testo slavo più lungo, dove sono presenti inserzioni indubbiamente più ampie<sup>18</sup>. Ciò nonostante, è proprio la versione greca di *3 Baruc* a presentare una sezione in cui appare piuttosto evidente la rimessa in moto visionaria in qualche modo riferita alla figura di Gesù, il capitolo 4 (cfr. AAT III, pp. 213-20).

Ci troviamo in una descrizione di uno dei cieli in cui si vedono una pianta e un serpente identificato in un drago che divora i corpi di coloro che trascorrono male la vita (cfr. anche *infra*, pp. 163, 240-1); il luogo descritto si rivela essere l'Ade, e in questo contesto viene anche mostrato l'albero della caduta, identificato chiaramente in una vite (4,8 = ivi, p. 216), idea che ritroviamo anche nell'*Apocalisse di Abramo* (23) e nella letteratura rabbinica. A questo punto, il testo presenta una digressione in cui si cerca di spiegare il motivo per cui la vite, da albero nefasto, abbia assunto un ruolo così importante. Il motivo viene ravvisato nel fatto che al tempo del diluvio Dio ha gettato via dal paradiso un tralcio di vite che, rinvenuto da Noè al riaffiorare della terra, dopo un consulto con esseri mediatori inviati da Dio stesso, è stato piantato insieme ad altre piante. Il motivo per cui Dio decide di permettere la crescita di questo albero è esplicitamente indicato nel prosieguo:

Allora Dio mandò l'angelo Sarasaele, e questi gli disse: «Su, Noè, pianta il tralcio, poiché così dice il Signore: la sua asprezza sarà trasformata in dolcezza, la sua maledizione si tramuterà in benedizione e il suo frutto diventerà sangue di Dio; e, come per causa sua la stirpe degli uomini fu condannata, così grazie ad esso, per mezzo di Gesù Cristo, l'Emmanuele, gli uomini possono ricevere il segnale di richiamo e l'accesso in paradiso» (4,15 = ivi, p. 218).

Gli elementi riferibili a Gesù sono piuttosto evidenti soprattutto nella porzione di testo in cui si fa riferimento all'interpretazione eucaristica del vino. La versione slava riporta l'episodio di Dio che getta fuori dal paradiso il tralcio di vite rinvenuto da Noè, collegando la narrazione con quanto segue in modo sicuramente meno macchinoso ed enfatizzando che la pianta ha continuato a conservare un suo lato oscuro per via dell'uso smodato che alcuni fanno del suo frutto (Kulik, 2010, pp. 187-8). Lo stacco con quanto riportato in 4,16, dove si riprende a parlare del valore negativo della pianta in quanto strumento di condanna per Adamo, nella versione greca

è senz'altro più evidente, e il confronto con la versione slava permette di considerare tutta la digressione sul valore positivo della vite come il frutto di due aggiunte, una che si focalizza sul possibile significato civilizzatore della pianta e una successiva in cui questo elemento appare chiaramente connesso al valore assunto dal vino nella ritualità cristiana. A ogni modo, la digressione evidenzia in maniera abbastanza netta il procedimento della rimessa in moto visionaria, che utilizza resoconti di contatto diretto con il mondo altro come vere e proprie finestre di accesso a nuove esperienze di visualizzazione, i cui lasciti non solo si agganciano a testi trasmessi come autorevoli, ma appaiono come realmente fagocitati all'interno degli stessi processi di scritturalizzazione.

Un ulteriore caso di rimessa in moto visionaria che ha lasciato tracce evidenti nella trasmissione sulla lunga durata è sicuramente quello del *Testamento di Levi*, uno scritto incluso nei *Testamenti dei XII patriarchi*. La collezione, che ha avuto vicende estremamente complesse, ci è giunta per via cristiana in tre diverse redazioni, greco, armeno e paleoslavo. Nonostante sia possibile confrontare alcuni elementi inclusi nelle redazioni cristiane con *excerpta* ebraici e aramaici rinvenuti a Qumran e nella Genizah del Cairo, il greco è molto probabilmente la lingua di origine della stragrande maggioranza della raccolta che, come la leggiamo oggi, è senza dubbio riconducibile a mani cristiane (sebbene vi si trovino sezioni molto prossime a un contesto protocristiano o direttamente al giudaismo del periodo precedente).

A livello testuale, la versione greca dei *Testamenti dei XII patriarchi* è trasmessa da due famiglie di manoscritti, riportanti l'una un testo più breve, l'altra una versione più lunga. I manoscritti più antichi risalgono più o meno al X-XI secolo, per giungere fino al XVII-XVIII; le versioni armena e paleoslava, riconducibili all'XI o al XII secolo, mostrano coincidenze più o meno forti soprattutto con i manoscritti che preservano il testo più lungo, nonostante l'armeno tenda in molti casi a sintetizzarlo. Se il quadro delle differenti versioni mette in luce come la genesi della raccolta, così come la leggiamo oggi, vada ricondotta a un processo avvenuto in ambienti cristiani che mostrano addentellati molto forti con contesti giudaici tardo-antichi (per cui non è impossibile escludere che del materiale organizzato come parte di una collezione più ampia circolasse già intorno al II-III secolo d.C.)<sup>19</sup>, proprio il caso del *Testamento di Levi* dimostra come l'opera di rimessa in moto visionaria sia avvenuta, almeno nel caso di un resoconto visionario *stricto sensu*, sulla scorta di veri e propri testi o *excerpta* testua-



li giudaici piuttosto antichi, ripresi e ampliati come strumenti di innesco per esperienze di contatto con il mondo altro ulteriormente soggette a procedimenti di testualizzazione e/o scritturalizzazione in e per ambienti diversi.

Prima della scoperta dei manoscritti di Qumran, gli studiosi conoscevano alcuni dei materiali inclusi e riadattati nel *Testamento di Levi* greco, in particolare due aggiunte greche provenienti dal monte Athos e alcuni frammenti provenienti della Genizah del Cairo (e oggi conservati a Cambridge e a Oxford; cfr. AAT II, pp. 529-40). Le scoperte di Qumran hanno ampliato il quadro delle nostre conoscenze, offrendoci la possibilità di leggere, sebbene in maniera estremamente frammentaria, un'opera aramaica su Levi che presenta talune coincidenze con passaggi inclusi nel *Testamento di Levi* greco; l'opera è presente in alcuni frammenti ritrovati nella grotta 1 (1Q21) e nella grotta 4 (4Q213-214), databili rispettivamente alla metà e alla prima metà del I secolo e alla fine del II secolo a.C.<sup>20</sup> In particolare, 4Q213, fr. 3, ll. 1-5 presenta coincidenze abbastanza forti con *Testamento di Levi*, 8,18-9, 4, tanto che la versione greca sembra quasi una riscrittura dell'episodio della visita a Isacco, dove per la prima volta la dimensione sacerdotale di Levi emerge in tutta la sua evidenza (l'episodio è raccontato anche in *Giubilei* 31,1 ss.).

Senza dubbio più generiche appaiono le connessioni tra 4Q213 fr. 5, col. III, ll. 1-12 e *Testamento di Levi*, 14,1-8, nonostante in entrambi i passi si faccia riferimento alle empietà commesse dalla discendenza sacerdotale di Levi. Il ramo lungo della tradizione greca coincide con il documento qumranico, oltre che in una serie di *topoi* escatologici (come i riferimenti alla luna e alle stelle), nel richiamare la figura di Enoc che attesta la futura empietà del sacerdozio di Israele<sup>21</sup>.

*Testamento di Levi*, 14,2 fa riferimento a Israele che è «puro dall'empietà dei Sommi Sacerdoti»; a questo punto, però, la tradizione manoscritta greca è quasi unanime nell'immettere un riferimento abbastanza esplicito alle vicende della passione di Gesù, aggiungendo una specifica rispetto ai sacerdoti empì, «che stendono le mani contro il salvatore del mondo» (ivi, p. 395). L'accenno appare soggetto, almeno in alcuni casi, a ulteriori slargamenti ermeneutici, come avviene ad esempio nel *Cod. Gr. Z. 494* (= 331) proveniente dalla Biblioteca nazionale Marciana di Venezia (della metà del XIII secolo; cfr. De Jonge, 1975), che, proprio in riferimento a questo accenno, lo glossa con «profezia sull'unto/su Cristo» (De Jonge *et al.*, 1978, p. 41).

### *Milieux* paleoslavi e rimesse in moto visionarie

L'universo cristiano che si è espresso in paleoslavo (la lingua usata dai cristiani bulgari della Macedonia e successivamente diffusasi in Moravia, nel principato sloveno di Pannonia e poi in Bulgaria) ha trasmesso importanti testi visionari legati a una pseudepigrafia che chiama in causa autorevoli personaggi della storia ebraica delle origini e che ci sono giunti il più delle volte in versioni che evidenziano una lunga preistoria linguistica e compositiva. Non è chiaramente questa la sede per ripercorrere, anche per sommi capi, le origini e gli sviluppi dei gruppi di seguaci di Gesù impiantati in territori legati alla diffusione della lingua paleoslava. Va però qui segnalata la presenza, a partire dal IX-X secolo e almeno fino al XIII, di gruppi fortemente legati a una teologia di matrice dualista, i cosiddetti bogomili, in cui grande spazio sembrano aver avuto, nonostante la stigmatizzazione e la relativa stereotipizzazione messe in campo da cristiani tendenti ad autodefinizioni di marca ortodossa, speculazioni di natura angelologica e demonologica, oltre a una forte polemica nei riguardi di forme di ritualità come il battesimo, la celebrazione eucaristica, la confessione, il culto delle immagini e della croce e la venerazione della Vergine. Non stupisce che in simili ambienti testi come quelli visionari, spesso interamente dedicati a descrivere combattimenti tra angeli e demoni, oltre che a mettere nero su bianco la struttura e la costituzione dei regni oltremondani e svelare le identità e i modi di azione degli esseri che li popolano, abbiano avuto un certo ruolo e a loro volta siano stati veri e propri generatori di testi di contenuto e tenore affini<sup>22</sup>.

Il 2 *Enoc* appare come una traduzione in paleoslavo, molto probabilmente dei secoli X-XI (AAT I, p. 498), di un testo greco perduto e del quale non restano altre testimonianze<sup>23</sup>. Il testo si presenta in due recensioni, una lunga e una breve (ivi, pp. 491-501; OTP I, pp. 91-4). Dopo la scoperta e la pubblicazione del maggior numero di manoscritti, gli studiosi hanno in un primo momento ritenuto più antica la recensione lunga, che sarebbe stata successivamente condensata in quella breve. Altri, però, hanno sostenuto la maggiore antichità della recensione breve, dipendente, a loro dire, da un originale ebraico o aramaico prodotto in Palestina prima della caduta del tempio di Gerusalemme intorno al 70 d.C. (cfr. *status quaestionis* in Böttrich, 2012; Navtanovich, 2012). Francis I. Andersen ha avuto il merito di uscire da questa sorta di *impasse* e porre il problema in una nuova luce. Per Andersen emerge con una certa chiarezza il fatto che ci troviamo

di fronte a diverse recensioni e non a versioni divergenti; ciò implica che va lasciata quanto meno nell'ambito delle possibilità l'idea che alcuni dei passi che si trovano solo nella versione lunga preservino tradizioni più antiche, alcune delle quali potrebbero essere contemporanee, o addirittura parte del testo più antico (cfr. OTP I, spec. pp. 93-4).

Nel 2009 il problema delle diverse recensioni di *2 Enoc* è stato al centro dell'Enoch Seminar svoltosi a Napoli, i cui atti sono stati pubblicati tre anni dopo (Orlov, Boccaccini, 2012). Se alcuni dei partecipanti si sono attenuti alla classica distinzione tra recensione breve e recensione lunga, sottolineando la maggiore antichità ora dell'una, ora dell'altra, la tendenza generale sembra essersi assestata, nella sostanza (ma correggendola in alcuni punti), sulla tesi di Andersen. Andrei A. Orlov, più in particolare, sulla base di una accurata analisi dei manoscritti, ha rilevato come la stessa tradizione paleoslava in cui il testo ci è giunto mostri notevoli oscillazioni al suo interno. In linea di massima, nel *milieux* slavo si traducono e si trasmettono testi o tradizioni giudaiche precedenti come parti di collezioni o compendi storiografici, morali o liturgici più ampi, in cui materiali ideologicamente marginali e quelli di tipo *mainstream* si trovano associati. Per quanto concerne *2 Enoc*, solo un piccolo numero di manoscritti trasmette il testo più o meno completo, mentre gli altri ne offrono uno tagliato o selezioni ampiamente rielaborate (cfr. Orlov, 2005, pp. 357-8; 2007, pp. 423-39).

Appare piuttosto plausibile ritenere che entrambe le recensioni rappresentino gli esiti di molteplici interventi di riattivazione visionaria che hanno visto l'inserimento, in alcuni casi, di materiali diversi o il taglio, o anche la vera e propria rielaborazione, in altri, di porzioni di testo. Al di là della questione filologica o più generalmente genetica, dunque, rimane che le differenze tra le due recensioni sembrano derivare soprattutto da manipolazioni e interventi legati a processi di rivisualizzazione che hanno evidentemente avuto una lunga gestazione e i cui esiti sono osservabili proprio nelle diverse redazioni paleoslave del testo.

Un confronto con l'*Apocalisse di Abramo*, un altro testo giuntoci soltanto in paleoslavo, mostra come questi differenti *milieux* abbiano manipolato e riformulato precedenti flussi di trasmissione visionaria utili a costruire o a ricostruire una tradizione più o meno autorevole. Sotto il profilo linguistico, l'*Apocalisse di Abramo* si presenta come una traduzione paleoslava di un testo greco, giunta grazie a manoscritti di redazione russa tutti posteriori al 1300 (cfr. AAT III, pp. 69-71; Kulik, 2005, pp. 97-8). L'opera è stata verosimilmente tradotta in Macedonia all'inizio del X se-

colo, come sembrano testimoniare alcuni termini usati nel testo e tipici di questa regione (cfr. AAT III, p. 69). Dalla Macedonia-Bulgaria, l'*Apocalisse di Abramo* è stata, come altri testi paleoslavi, portata in Russia, quasi certamente a Novgorod, e non è un caso che i manoscritti mostrino anche tratti linguistici comuni di quest'area (ivi, p. 70).

Il testo completo è conservato in sei manoscritti che si possono distinguere in due famiglie. Alla prima appartengono due manoscritti, di cui uno completo, che presentano l'*Apocalisse di Abramo* come un'opera indipendente e con un titolo proprio (sebbene comunque accostata ad altre opere). Gli altri manoscritti, riconducibili a una seconda famiglia testuale, inseriscono l'apocalisse nella cosiddetta *Paleja Commentata*, una raccolta commentata di episodi della Bibbia dedicati ad Abramo con aggiunta di leggende, commenti ed *excursus* di polemica anti giudaica. In tale contesto narrativo, l'*Apocalisse di Abramo* appare per certi versi come un completamento delle vicende legate alla giovinezza di Abramo, perdendo la sua autonomia e il relativo titolo per assumere le vesti di una biografia del patriarca; ciò si deve in parte al contenuto della prima parte dell'apocalisse, incentrato sul passato politeistico di Abramo e sulla sua "conversione" al "vero" dio.

Il caso dell'*Apocalisse di Abramo* testimonia, in modo abbastanza evidente, come la tradizione paleoslava si comportasse di fronte a quei flussi di trasmissione non dotati di autorevolezza canonica ma evidentemente utili a fornire una sorta di sfondo, spesso competitivo rispetto ad altri modi di leggerle e interpretarle, alle opere successivamente accettate come canoniche; una sorta di oscillazione tra tesaurizzazione e manipolazione, o anche una dialettica continua e costante tra preservazione e modificazione, ma sempre e comunque rispetto a un testo, o a una serie di materiali testuali oramai ricevuti come tali e, come tali, espressione di una vera e propria scritturalizzazione.

### Ricuciture di materiali preesistenti

Rientra a pieno titolo nei procedimenti di testualizzazione e/o scritturalizzazione la tendenza ad amplificare le narrazioni e i resoconti visionari con materiali di diversa provenienza e, come tali, circolanti in maniera autonoma; questi appaiono inglobati e riconfigurati all'interno di una diversa narrazione grazie a espedienti di ricucitura di varia natura (il rife-

rimento a un personaggio o a un evento rispetto ai quali sono noti e disponibili resoconti e narrazioni ulteriori, o il richiamo a tematiche e problemi affrontati anche altrove) e li ritroviamo, di conseguenza, come parte integrante delle singole opere nella successiva scritturalizzazione evidenziata dalla trasmissione manoscritta. Che questi materiali possano essere noti anche per vie di trasmissione autonome mette in luce come la successiva ricucitura in una differente narrazione non abbia sempre e comunque implicato la scomparsa del testo o della composizione testuale nelle sue forme preesistenti.

La presenza della figura di Noè nei primi capitoli del *Libro dei vigilanti* (soprattutto in *1 Enoc*, 6-11) ha portato numerosi studiosi a intravedere nell'attuale testo la presenza di un *Libro di Noè* oggi perduto nella sua interezza, e di cui, però, si sono conservati alcuni frammenti nella biblioteca di Qumran (TQ, pp. 432-5); l'esistenza di questo libro è peraltro confermata dalle citazioni esplicitamente identificate come tali in *Giubilei* 10,13 e 21,10 (nelle quali appare tra l'altro evidente che la connessione tra i libri attribuiti, rispettivamente, a Enoc e a Noè era già nota a chi ha messo insieme il successivo testo) e nella versione del *Testamento di Levi* del manoscritto della Genizah del Cairo (v. 57 dell'aggiunta a *Testamento di Levi*, 18,2 = AAT II, p. 537). Frammenti o *excerpta* forse riconducibili allo stesso libro di Noè, o a narrazioni in vario modo connesse alla sua figura, si trovano anche in *1 Enoc*: cfr. 54-55,2; 60; 65-69, 25; 106-107 (cfr. García Martínez, 1992, pp. 1-44).

Le coincidenze tra *1 Enoc*, 9,1-4 e 1Q19, fr. 2 (cfr. TQ, p. 432) lasciano pensare che il *Libro di Noè* attestato a Qumran trattasse del peccato angelico primordiale, ma questo non prova in maniera definitiva una dipendenza del *Libro dei vigilanti* dal *Libro di Noè*, dato che è ugualmente ipotizzabile una dipendenza inversa, nonostante il manoscritto qumranico sia databile, su base paleografica, all'inizio del I secolo d.C.

Il fr. 3 di 1Q19 (cfr. *ibid.*) sembra trattare della nascita di Noè, e mostra talune coincidenze con *1 Enoc*, 106-107, la cosiddetta *Apocalisse noachica* (= AAT I, pp. 249-52), di cui esiste anche una versione latina molto più breve (James, 1893, pp. 146-50); questa sezione di *1 Enoc* racconta i prodigi che hanno accompagnato la nascita di Noè e le questioni sorte intorno a questo evento, che costringono il padre Lamec a consultare direttamente Enoc per cercare di conoscere la vera identità del figlio. Enoc spiega che la bellezza quasi sovrumana del bambino non deriva dal suo essere stato generato da un angelo che ha deciso di abbandonare il cielo per unirsi ses-

sualmente alle donne, ma è diretta conseguenza di ciò a cui egli è destinato. Il testo continua sottolineando come il diluvio non sarà sufficiente a estirpare il male sulla terra, male che è stato introdotto proprio dagli angeli che hanno commesso il peccato sessuale con le donne. Dopo il diluvio, le cose andranno peggio di prima, finché non verrà una generazione che coinciderà con l'eliminazione del male che ha contaminato il mondo proprio in seguito all'atto di ribellione angelica. In questo caso, è interessante notare come la ricucitura di un racconto autonomo, almeno stando a quanto documentato dal frammento latino (sempre ammesso che questo sia riconducibile a un testo non facente parte di *1 Enoc*), sia già attestata nei frammenti qumranici (cfr. TQ, p. 419) e nel testo greco trasmesso da P. Chester Beatty, XII (cfr. Stuckenbruck, 2007, p. 615).

Parti che possono essere ritenute vicine a un perduto *Libro di Noè* si trovano anche nel *Libro delle parabole*. *1 Enoc*, 54,7-55,2 è una sezione inclusa nella terza parabola che compone lo scritto, il cui argomento principale riguarda la narrazione della beatitudine degli eletti e la descrizione degli elementi cosmici. Il racconto prende le mosse da una descrizione delle dimore celesti, per poi proseguire con la menzione del diluvio ai tempi di Noè, ed è proprio a questo punto che troviamo una digressione che potrebbe avere coinvolto materiale presente anche nel precedente *Libro di Noè* (cfr. Chialà, 1997, pp. 236-8). Il riferimento esplicito, in 54,6, ai «ministri di Satana», che hanno indotto in errore gli abitanti della terra, evoca la conseguenza più ovvia di quella trasgressione, stando almeno a quanto narrato in Gen 5-7, il diluvio. Per mezzo di questo atto, Dio ha cercato di porre rimedio all'ingresso del male nel mondo, ma ben presto ha dovuto arrendersi all'evidenza. Secondo il *Libro delle parabole* è necessario seguire un'altra via per eliminare il male dal mondo, e questa sarà appunto rappresentata dal giudizio finale, che condannerà definitivamente la vera causa che ha sovvertito l'ordine creato, gli angeli peccatori. Il diluvio e il giudizio, in questo quadro, sono speculari: entrambi mirano a estirpare il peccato dal mondo, ma solo il secondo raggiungerà pienamente il suo scopo. A ciò si unisca che il diluvio, proprio per la sua funzione purificatrice, appare come una sorta di prefigurazione e anticipazione del giudizio finale.

*1 Enoc*, 60,1-10 sembra costituire un ulteriore frammento riconducibile a questo perduto *Libro di Noè* (cfr. *ivi*, pp. 245-52). Si tratta anche qui di un passaggio inerente al diluvio e, più precisamente, alle fasi che lo precedono. Rispetto a quanto descritto in 54,7-55,2, che qui si tratti

di una ricucitura di materiale tradizionale lo si evince abbastanza chiaramente dai tentativi, piuttosto malriusciti, di adattarne il contenuto alla struttura generale del *Libro delle parabole*. È possibile ipotizzare una sostituzione maldestra del personaggio che parla, non più Noè ma Enoc, e ciò emerge abbastanza chiaramente da 60,8, dove, accennando al giardino dell'Eden, Enoc afferma che lì fu collocato il suo antenato, «il settimo dopo Adamo». Stando alla cronologia biblica, il settimo dopo Adamo è proprio Enoc e poiché colui che parla si dichiara suo discendente deve necessariamente trattarsi di Noè, che tra i posteri di Enoc è sicuramente quello più noto.

L'ipotesi di una sostituzione del nome di Noè con quello di Enoc già nell'*incipit* della sezione (60,1) solleva, però, ulteriori questioni. Il testo etiopico si presenta più o meno così: «Nell'anno cinquecento [...] della vita di Enoc, vidi questa similitudine»; secondo la tradizione, Enoc sarebbe vissuto "solo" 365 anni (cfr. Gen 5,23), mentre Noè, proprio al compimento dei suoi 500 anni, avrebbe generato Sem, Cam e Iafet (cfr. Gen 5,32); ma l'idea di una completa sostituzione del nome nell'esordio del discorso significherebbe che Noè stesso può parlare di sé in terza persona («Nell'anno cinquecento [...] della vita di Noè, [io Noè] vidi»). Forse è più corretto ritenere, come d'altronde fa Sabino Chialà (ivi, pp. 245-6), che a una frase più vaga del tipo «Nell'anno cinquecento [...] della vita, io», si sia sostituita una in cui viene esplicitata più chiaramente l'identità del protagonista della visione.

Anche 1 *Enoc*, 65,1-69,25 sembra riprendere elementi tratti da materiale noachico circolante sotto altra forma; come già in precedenza, il testo lo riassume per fornire ulteriori elementi in merito al diluvio. Questa specifica sezione del *Libro delle parabole* è una descrizione dell'agitazione precedente il diluvio che culminerà, nei capitoli successivi, nella costruzione dell'arca. La ricucitura tradizionale, in questo brano, è soprattutto evidente nell'*incipit*, dove al soggetto in prima persona subentra quello espresso con la terza, specificando che chi parla è proprio Noè (cfr. 65,1-3). Se nell'ambito di un vero e proprio *Libro di Noè* tale specificazione doveva essere tutto sommato superflua, qui si rende necessaria proprio per non sovrapporre la figura di Enoc e il contenuto del discorso di Noè. La tradizione manoscritta, non a caso, presenta talune oscillazioni tra la prima e la terza persona, volte probabilmente a conciliare le due parti (ivi, p. 123, nota 178). In questo caso, comunque, la ripresa di materiale circolante altrove e sotto altra veste si deve forse anche alla funzione che lo stesso Enoc

doveva svolgere in esso, evidentemente assimilabile a quella di chi, per le particolari conoscenze di cui è stato investito direttamente dall'alto, è in grado di spiegare e svelare ciò che appare incomprensibile e invisibile agli altri esseri umani.

### La cosiddetta *Appendice di Melchisedec* e il cosiddetto *Martirio di Isaia*

Estremamente discusso rimane, tra gli specialisti, il problema se *2 Enoc* abbia inglobato al suo interno una vera e propria *Appendice di Melchisedec* (*2 Enoc*, 69-73), una narrazione che vede al suo centro la figura del misterioso sacerdote di Gen 14,17-24 (cfr. Orlov, 2007, pp. 423-39). Ciò che possiamo trarre da quanto sottolineato finora è che porre il problema nei termini di una contrapposizione tra testo unitario e composito, per quanto concerne le modalità di composizione e/o redazione dei testi apocalittici, può essere fuorviante, soprattutto se si accetta l'idea di una complessa fase di testualizzazione che finisce con il riverberarsi, quasi inevitabilmente, anche nell'oggetto finale oramai scritturalizzato.

*2 Enoc* racconta un viaggio di Enoc al cielo, svolto nel suo ultimo anno di vita e compiuto sotto la guida di due angeli che lo prendono con sé e lo conducono fino alla presenza di Jhwh nel settimo cielo. Enoc percorre, uno per uno, tutti i cieli intermedi, e può così vedere il mondo celeste; questo mondo presenta due caratteristiche fondamentali: è la sede dei corpi celesti, degli angeli nonché di Dio, ma è anche il luogo dove si svolgerà il giudizio finale. Giunto al settimo cielo e passato sotto la guida di angeli superiori, Enoc è portato alla presenza stessa di Dio, che egli può vedere. Dio stesso parla per svelargli il segreto della creazione, ignoto perfino agli angeli. A questo punto l'arcangelo Vereveil (nome che deriva dall'Uriele menzionato in *1 Enoc*) detta a Enoc tutti i segreti della creazione, da cui nascono i 360 libri di Enoc, in cui è contenuto tutto lo scibile. Enoc è riaccompagnato sulla terra, dove potrà rimanere ancora per un mese per insegnare ai figli tutto ciò che ha visto nei cieli.

Dopo che Enoc si è allontanato dalla terra, il popolo chiede a Matusalemme di assumere il ruolo di sacerdote, che egli accetta. Quando giunge il momento della sua morte, Matusalemme ha un sogno in cui Dio lo invita a trasmettere il suo sacerdozio al nipote Nir, fratello altrimenti ignoto di Noè. Nir ha una moglie, Sofonim, e questa concepisce un bambino gra-



zie al diretto intervento di Dio; il neonato viene alla luce con le insegne sacerdotali ed è già capace di esprimersi compiutamente come un adulto. Nir rinuncia subito al sacerdozio per far posto a questo sacerdote, che sarà «sacerdote dei sacerdoti per sempre». Il bambino, di nome Melchisedec, nasce in concomitanza al diluvio che sta per travolgere anche Nir e la sua stirpe, ed è per questo che l'arcangelo Michele porta il bambino nell'Eden, dove vivrà per sempre.

Come per le sezioni precedenti di *2 Enoc*, anche la parte finale dedicata a Melchisedec è in linea di massima attestata nelle due differenti recensioni, testimonianza del fatto che la parte finale era già sicuramente parte integrante dello scritto alla base delle ulteriori rielaborazioni attestate nella successiva tradizione. Nonostante ciò, appare abbastanza chiaro il disegno che governa il racconto: relativizzare il ruolo sacerdotale di Enoc affiancandogli una figura che, sebbene genealogicamente collegata a lui, deve assolvere a prerogative culturali più marcate rispetto a quelle del suo predecessore. Se Enoc è un mediatore tra il mondo divino e quello umano, nel senso che svela quanto ha visto durante il suo viaggio oltremondano, Melchisedec è un sacerdote inviato da Dio stesso per fondare un culto eterno che sveli l'essenza stessa del vero sacerdozio. Appare, dunque, plausibile l'idea di collegare i capitoli finali a un tentativo di testualizzazione di uno scritto più o meno associabile alla prima parte dell'attuale *2 Enoc*, spostando il focus sulle connessioni tra Enoc, una figura che coagula su di sé pretese scribali e profetiche, tratti sacerdotali e addirittura messianici, e Melchisedec, qui assunto come sacerdote inviato direttamente da Jhwh.

È altresì possibile ritenere che la risistemazione di *2 Enoc* con l'aggiunta della sezione su Melchisedec vada collegata a una polemica contro talune riletture della stessa figura portate avanti da alcuni seguaci di Gesù così come le ritroviamo, in una forma più o meno compiuta, nella Lettera agli Ebrei (cfr. Attridge, 2012). Il dato sembra emergere soprattutto da *2 Enoc*, 71-72 e dal modo in cui la figura di Melchisedec riesce a conciliare la discendenza enochica e il suo essere garante del "vero" sacerdozio. In Eb 7,1-28 il punto di partenza della riflessione è il racconto di Gen 14,17-24, dove Melchisedec è detto re di Salem e sacerdote del dio Altissimo. L'autore specifica anche che questo personaggio «è senza padre, senza madre, senza genealogia, senza principio di giorni né fine di vita», il che lo rende «simile al Figlio di Dio» e «sacerdote in eterno» (Eb 7,3). Sulla base di queste premesse, la lettera può avallare l'idea che Melchisedec sia una figura che preannuncia quella di Gesù: Melchisedec è un sacerdote che non afferisce alla linea di

Levi e di Aronne, per cui egli diventa espressione di una linea sacerdotale che va oltre quella tradizionale; allo stesso modo Gesù, venendo dalla tribù di Giuda (della quale «Mosè non disse nulla riguardo al sacerdozio»: Eb 7,14), è sacerdote eterno che è venuto per mutare la legge.

La Lettera agli Ebrei parte da un dato comunque presente nel testo della Genesi (il principale riferimento dell'autore in questa sezione): Melchisedec non è dotato di alcuna linea genealogica che possa contribuire a identificare la sua funzione o il ruolo; è questo l'elemento che lo rende particolarmente adatto a slargamenti e a focalizzazioni in chiave cristologica. La prospettiva del 2 *Enoc*, in questo quadro, sembra entrare in dialettica con una simile valutazione, dotando Melchisedec di una linea genealogica che, risalendo fino a Enoc, lo rende espressione di un sacerdozio direttamente connesso a uno dei mediatori *par excellence* tra mondo umano e divino.

Per quanto concerne il resoconto visionario propriamente detto presente in *Ascensione di Isaia*, 6-11 (cfr. *supra*, spec. pp. 84-7), abbiamo già ricordato che possediamo due versioni che sembrano trasmettere la sezione come opera autonoma (dunque priva dei capitoli 1-5), una latina nota dall'edizione di De Fantis (cfr. Bettiolo *et al.*, 1995, pp. 211-3), e una paleoslava, trasmessa a sua volta da diversi manoscritti; in slavo, inoltre, si conservano alcune profezie ricondotte a Isaia inquadrate in racconti di ascensione celeste, dipendenti proprio dal resoconto di *Ascensione di Isaia* (ivi, pp. 237-84). Fin dalla sua riscoperta moderna a partire dal 1819, l'*Ascensione di Isaia* è apparsa come la fusione di due scritti, uno corrispondente agli attuali capitoli 1-5, in cui si narra l'uccisione di Isaia da parte del re Manasse e del suo profeta Bechira, l'altro corrispondente a 6-11, il resoconto del viaggio ultramondano compiuto da Isaia alla presenza del padre di Manasse, il re Ezechia. L'idea che per molto tempo ha dominato è che la prima parte doveva corrispondere a un testo giudaico incentrato proprio sull'uccisione di Isaia, mentre la seconda era costituita da uno scritto cristiano, o cristianizzato, interamente incentrato sulla visione avuta da Isaia prima della sua uccisione. L'edizione critica del testo pubblicata nel 1995 ha segnato un fondamentale passaggio, mettendo in luce che è piuttosto improbabile ipotizzare, dietro *Ascensione di Isaia*, 1-5, un testo giudaico preesistente e autonomo, il cosiddetto *Martirio di Isaia* (cfr. già Pesce, 1984; Norelli, 1994, spec. pp. 35-59).

Lo scritto che oggi compone 1-5 si pone chiaramente come il prosieguito di quanto si ritrova in 6-11, dato che la visione avuta da Isaia nella camera

del re Ezechia sembra essere la causa che conduce il re Manasse e Bechira a condannare a morte il profeta; dal punto di vista letterario, 6-11 offre una narrazione analettica rispetto a 1-5, mentre appare evidente lo stretto collegamento tra la conclusione (11,41-43) e la prima parte dell'opera. Isaia ha profetizzato a Ezechia che il figlio Manasse distoglierà tutto Israele dalla fede dei padri, e che lui stesso sarà messo a morte da Manasse, cosa che appunto si verifica dopo la morte di Ezechia. Spinto dal suo consigliere Bechira, un profeta samaritano che Isaia ritiene senza mezzi termini un impostore, Manasse fa arrestare e segare in due Isaia. L'autore insiste anche sul fatto che è il diavolo, qui chiamato Beliar, ad animare Manasse e Bechira nella loro apostasia e in particolare a scatenarli contro Isaia. Beliar è infuriato contro il profeta perché, attraverso la sua visione, questi è stato in grado di svelare l'impostura per la quale egli ha preteso di farsi adorare dagli uomini come il vero Dio.

Come già accennato, *Ascensione di Isaia*, 6-11 è una analepsi che ci riporta al ventesimo anno del regno di Ezechia padre di Manasse. Mentre presiede a una vera e propria liturgia profetica nella casa del re a Gerusalemme, Isaia cade in uno stato di trance durante la quale è portato in visione attraverso il firmamento e i sette cieli sino alla dimora di Dio nel settimo cielo. Là egli assiste alla liturgia celeste, guidata da un Cristo preesistente e dall'angelo dello Spirito e gli è quindi concesso di assistere alla discesa di Cristo attraverso i cieli e alla sua venuta sulla terra, dove assume forma umana. La finzione pseudepigrafica legata a un personaggio come Isaia, vissuto molto tempo prima la venuta di Gesù, permette di ripercorrere, come in una sorta di *flashforward*, le vicende di Gesù: nato a Betlemme, egli deve nascondere la sua identità al diavolo; ma costui, mosso dall'invidia per i segni da lui compiuti, lo fa mettere a morte dagli Israeliti. Gesù scende così agli inferi, dove, svelando la gloria che aveva fino a quel momento nascosta, distrugge l'angelo della morte, gli sottrae i giusti defunti tenuti prigionieri e risale prima sulla terra e poi attraverso i cieli. Solo a questo punto lo spirito di Isaia ritorna sulla terra, per narrare ciò che ha vissuto soltanto al re Ezechia e ai profeti che hanno assistito alla sua uscita dal sé.

Riassumendo i dati ricavabili soprattutto dagli studi di Norelli (spec. 1994, pp. 11-67; cfr. anche *infra*, spec. pp. 369-70), emerge che l'*Ascensione di Isaia* rappresenta uno scritto protocristiano sorto in alcuni gruppi della Siria del I-II secolo d.C. composti in massima parte da profeti (ivi, pp. 235-48). Abbiamo visto come lo scritto si presenti in due sezioni; queste rispecchiano due fasi della storia di un gruppo protocristiano che, in

una prima fase, appare interamente fondato sull'autorità profetica e che successivamente sembra invece scavalcare tale forma di legittimazione a vantaggio di forme di autorità di natura istituzionale o anche presbiteriale (ivi, pp. 93-113). In questo quadro, *Ascensione di Isaia*, 6-11 (o materiale più o meno assimilabile a esso) è quasi certamente il resoconto attorno a cui si coagula tale scontro e che spinge alla successiva aggregazione di 1-5. La parte 6-11 rappresenta, dunque, la più antica e originariamente indipendente dell'opera così come trasmessa soprattutto dalla tradizione etiopica, mentre 1-5, che non si fonda su nessun *Martirio* giudaico preesistente, documenta uno sviluppo ulteriore in cui l'autorità profetico-visionaria incomincia a vacillare di fronte all'avanzare dei presbiteri e dei vescovi, che per questo hanno necessità di "correggere" o quanto meno di riorientare il contenuto di 6-11, documento ritenuto normativo e fondativo all'interno dello stesso gruppo di riferimento.

### Miscellanee visionarie

Un esito per certi versi estremo del processo di aggregazione di materiali di diversa provenienza, che sembra *rappresentare* a sua volta una dinamica che dalla testualizzazione di un resoconto visionario tende inevitabilmente verso una vera e propria scritturalizzazione, è rappresentato dalla presenza dell'*Apocalisse di Pietro* all'interno del codice Panopolitano (cfr. *supra*, pp. 104-5); si tratta davvero di un caso di particolare rilevanza, dato che i testi trasmessi in questo manoscritto sono il frutto di un'aggregazione *ex post* di scritti ricopiati in epoche e appartenenti a generi piuttosto vari e non tutti riportanti esperienze di contatto diretto e in prima persona con l'oltretanto.

Il codice di Akhmim, rinvenuto durante la campagna di scavo diretta dagli egittologi Urbain Bouriant (1868-1903) e Gaston Maspero (1846-1916) presso l'antica Panopoli (1886-87), consta di 33 fogli. Quelli che vanno dalla pagina 2 alla pagina 10 presentano un frammento greco del *Vangelo di Pietro* databile, dal punto di vista paleografico, secondo alcuni al VI-VII secolo d.C., secondo altri al IV-V secolo d.C. Dopo due fogli in bianco (11-12), il manoscritto preserva un frammento dell'*Apocalisse di Pietro* (6 fogli) databile al V secolo, e quindi il testo del *Libro dei vigilanti* in greco (fogli 21-33), secondo Cavallo e Maehler riconducibile, come abbiamo visto, al VI-VII secolo d.C. (cfr. *supra*, p. 105).

La storia della trasmissione dell'*Apocalisse di Pietro* è, come per tutti i testi apocalittico-visionari fin qui considerati, piuttosto complessa (cfr. Norelli, 1991; cfr. anche Van Minnen, 2003). Il frammento greco presenta notevoli divergenze rispetto alla versione etiopica dell'apocalisse, quella che trasmette il testo nella sua forma più ampia e articolata. Al di là delle allusioni e dei riferimenti presenti nella letteratura antica, che peraltro testimoniano di un'ampia diffusione di materiale visionario ricondotto all'autorità di Pietro, e oltre al frammento greco proveniente da Akhmim, il testo è noto da un manoscritto etiopico (il Ms. 51) proveniente dalla collezione dell'esplore Antoine T. d'Abbadie (1810-1897), che mostra coincidenze notevoli con un altro frammento greco dell'apocalisse conservato in un papiro della collezione Rainer, pubblicato per la prima volta da Charles Wessely nel 1924 (cfr. anche James, 1931).

Il contenuto dell'*Apocalisse di Pietro* così come trasmesso in etiopico si articola in due grandi sezioni: la descrizione degli eventi escatologici e dei luoghi oltremondani (1-14) e la visione sulla montagna in cui Gesù mostra a Pietro e ai discepoli i misteri dell'aldilà (15-17). Il fatto che il testo etiopico presenti divergenze sostanziali rispetto alla versione greca di Akhmim non implica che esso sia riconducibile a un'attività redazionale e/o compositiva addebitabile esclusivamente alla Chiesa etiopica. Ciò è provato dal frammento greco della collezione Rainer, in cui troviamo l'*incipit* del discorso con cui Gesù ordina a Pietro di recarsi a Roma in una forma abbastanza vicina a quanto trasmesso in etiopico (14 = ANT III, p. 224, nota 12; il passo sembra collegare le due sezioni che compongono l'apocalisse come avviene nell'etiopico)<sup>24</sup>.

I due frammenti greci (quello di Akhmim e quello della collezione Rainer; cfr. *infra*, pp. 184-5, 368-9) testimoniano che circolavano più rielaborazioni di materiale visionario connesso a Pietro, a riprova del fatto che forme complesse di testualizzazione di resoconti visionari attribuibili a maschere pseudepigrafiche autorevoli erano diffuse anche tra i seguaci di Gesù tra la fine del I e gli inizi del II secolo d.C.

Che il manoscritto di Akhmim sia stato pensato come un vero e proprio libro unitario, sebbene composto di materiale diverso e circolante autonomamente, è innanzitutto provato dalla prima pagina del codice, una sorta di copertina su cui è disegnata una grande croce copta centrata insieme a due croci più piccole, oltre alle lettere *alpha* e *omega*. Il testo dell'*Apocalisse di Pietro* preservato ricopre circa la metà del contenuto di quanto trasmesso in etiopico e in un ordine piuttosto diverso, quasi cer-

tamente per meglio adattare l'apocalisse a quanto precede, la parte del *Vangelo di Pietro* incentrata sul processo di Gesù, la crocifissione e la resurrezione, a sua volta seguita dal viaggio di Pietro e compagni per la pesca; il testo del vangelo, in questo caso, inizia e termina in maniera piuttosto brusca, per cui è molto probabile che esso sia stato ricopiato da un manoscritto che presentava solo la selezione riportata, a cui è stata poi fatta seguire l'*Apocalisse di Pietro*<sup>25</sup>.

Il testo presente nel manoscritto inizia con la menzione dei falsi profeti, per poi concentrarsi sul viaggio di Gesù e dei discepoli verso il monte della trasfigurazione dove, insieme a un Gesù glorificato, si mostrano due giusti che rappresentano coloro che hanno seguito l'insegnamento di Gesù e che, come tali, vivono in un aldilà fatto di beatitudine; il testo prosegue, poi, con una descrizione del luogo in cui sono relegati coloro che si sono comportati in modo malvagio e delle pene loro inflitte. L'ultima parte del codice, come già ricordato, è invece un ampio estratto del *Libro dei vigilanti*, che comprende 1 *Enoc*, 1,1-32,6, incentrato sulla caduta originaria degli angeli che, invaghitisi delle donne, decidono di abbandonare il cielo e di unirsi sessualmente a loro; da questa unione nascono i giganti, esseri mostruosi che contaminano, con le loro azioni, il mondo. Il testo narra anche del viaggio di Enoc nell'aldilà dove egli può vedere qual è il destino delle anime dei morti e i luoghi in cui essi abitano in attesa del giudizio finale; qui Enoc annuncia anche la punizione destinata agli angeli trasgressori.

Il caso del codice di Akhmim è interessante soprattutto perché il *Vangelo di Pietro*, l'*Apocalisse di Pietro* e il *Libro dei vigilanti* si trovano uniti senza perdere la loro caratterizzazione di opere autonome; il compilatore, in sostanza, sembra aver tenuto presente, almeno come falsariga, un'idea di testo unitario e, al tempo stesso, composto di differenti "capitoli"; ognuno dei tre testi inclusi nel manoscritto, non a caso, è separato dal precedente da uno o due fogli vuoti, proprio per indicare lo stacco tra un libro e l'altro. Ciò nonostante, le opere che compongono il codice appaiono connesse tra loro, almeno potenzialmente, da più fili rossi: innanzitutto l'estrema rilevanza attribuita al *post mortem*, affrontato sia nella prospettiva delle origini (il *Libro dei vigilanti*), sia in relazione alla figura di Gesù (l'*Apocalisse di Pietro*); a ciò si unisca che i riferimenti in 2 Pt 2,4-5 alla figura di Enoc e alle vicende degli angeli peccatori avranno certamente potuto innescare a loro volta discorsi incentrati proprio su presunte connessioni tra materiali enochici e petrini; non va inoltre dimenticato che la visione concessa da

Gesù nell'*Apocalisse di Pietro* sembra avvenire, se si legge il testo alla luce di Mt 16,6-9, sul monte Hermon, lo stesso luogo in cui, secondo il *Libro dei vigilanti*, Enoc aveva ricevuto le richieste di intercessione presso Dio da parte degli angeli trasgressori (cfr. *1 Enoc*, 13,7-8 = AAT I, p. 72).

La stessa inclusione del manoscritto in una tomba – non sappiamo se di un monaco o di un semplice privato – ci dice molto, o comunque abbastanza, sull'uso pratico o anche rituale legato al suo assemblaggio: molto probabilmente una sorta di vademecum, o forse anche una specie di libro che serva a tenere lontani eventuali profanatori della tomba, a ogni modo un testo che trae la sua efficacia performativa proprio dalla ricucitura, ideologicamente orientata, di materiale di diversa provenienza.

### Testi giudaici o cristiani?

Nel dibattito sull'origine e la trasmissione dei testi apocalittici ha per molto tempo pesato una visione rigida e a compartimenti stagni dei *corpora* testuali provenienti dal mondo antico: i testi visionari sarebbero opere giudaiche nella stragrande maggioranza dei casi trasmesse e, come tali, interpolate da seguaci di Gesù oppure interamente riconducibili ad ambienti ecclesiali tardoantichi (cfr. *status quaestionis* in Davila, 2005). Secondo questo approccio, laddove è possibile dimostrarlo per via della presenza di testimonianze dirette (provenienti soprattutto dai manoscritti di Qumran), alcuni di questi testi sarebbero stati prima composti nel contesto del giudaismo del secondo tempio per poi andare perduti (e per questo noti soltanto per via diretta)<sup>26</sup>, o per essere in seguito trasmessi e, in parte (anche se non sempre), tradotti, riscritti e/o riadattati esclusivamente tra i gruppi di seguaci di Gesù.

Certamente è ancora in parte sostenibile un'ottica di questo tipo, soprattutto se si intende fare luce sullo sviluppo dei testi visionari tra giudaismo del periodo ellenistico-romano e mondo tardoantico, tenendo soprattutto a mente il progressivo allontanamento del giudaismo rabbinico da scritti in massima parte utilizzati e trasmessi da seguaci di Gesù sempre più influenti<sup>27</sup>; ma va anche sottolineato che una simile valutazione deve mettere da parte eccessive rigidità legate al nostro modo di classificare i *corpora* e i gruppi religiosi dell'epoca, come se il giudaismo e il primo cristianesimo fossero, già tra il I e il II secolo d.C., due entità separate o separabili e come se le persone che si definivano Giudei e/o seguaci di Gesù

vivessero in una specie di bolla senza alcun tipo di rapporto con ciò che li circondava.

L'idea di complessi processi di testualizzazione e, quindi, di progressivi momenti tendenti a forme più o meno definitive di scritturalizzazione presuppone il fatto che i resoconti visionari che ci sono pervenuti, anche quando esclusivamente riconducibili a trasmissioni ecclesiali tarde, evidenziano al loro interno una lunga e stratificata circolazione legata a mondi in cui oralità e scrittura sono espressione, non sempre connesse, di particolari funzioni pratiche. Cercare di piegare testi estremamente malleabili e fortemente legati a prassi di testualizzazione altamente incerte (e i cui esiti sono ancora osservabili nelle forme scritturalizzate pervenute) significa rispondere maggiormente alle nostre manie classificatorie e, spesso, alle ideologie che vi sono sottese: da un lato ritenere il cristianesimo dei primi secoli una entità perfettamente formata *ab ovo*, dall'altro avvalorare l'idea che già esistesse un canone del tutto sovrapponibile a quello che si affermerà in seguito, una collezione di testi universalmente riconosciuta come tale e in cui sarebbe già di per sé evidente una chiara distinzione tra un *dentro* e un *fuori*.

I resoconti visionari ci obbligano a immaginare un mondo in cui persone e gruppi si appropriano di materiali tradizionali circolanti in varie forme, in cui si rimodellano pratiche di ascolto e di rilettura di predecessori di volta in volta costruiti e indicati come portatori di autorità, e in cui si stigmatizzano abitudini e modalità reinterpretative ritenute dannose, il tutto in un quadro fortemente situazionale e, come tale, legato agli specifici contesti culturali e sociali in cui materiali e pratiche di trasmissione si trovano di volta in volta a essere reimpiantati e riutilizzati. In questo modo, emergono ambienti con una vita intertestuale ricca e stratificata, in cui si sovrappongono trasmissioni continuamente oscillanti tra innovazione e tendenza alla conservazione e si scopre, così, una intima familiarità tra vie di conservazione differenti (a volte solo orali, altre volte solo scritte, altre volte attraverso entrambi i canali) i cui esiti sono spesso osservabili anche all'interno delle successive tradizioni tardoantiche (rabbiniche, cristiane e islamiche). Viene anche meno una considerazione essenzialista delle identità religiose tra antichità e tardoantico, che in questo modo appaiono sempre più come costruzioni culturali forgiate in processi di continua interazione e, quindi, come strumenti di autodefinizione di gruppi che negoziano il proprio stare al mondo rispetto a ciò che li circonda.



Abbiamo visto come la cosiddetta *Appendice di Melchisedec* che chiude il 2 *Enoc* (cfr. *supra*, pp. 136-8) o anche la versione del *Testamento di Levi* inclusa nei *Testamenti dei XII patriarchi* (cfr. *supra*, pp. 128-9) mostrino, in maniera abbastanza evidente, complessi processi di testualizzazione inscindibilmente legati ad ambienti in cui coabitano e interagiscono gruppi e istanze culturali differenti ma, al tempo stesso, connessi; abbiamo anche visto come la produzione di veri e propri testi, si pensi al caso dell'*Ascensione di Isaia*, sia fortemente legata a dinamiche di gruppi contigui che nel corso della loro esistenza dibattono su temi e problemi tradizionali adattandoli e riformulandoli alla luce delle mutazioni che inevitabilmente attraversano i contesti sociali e culturali di riferimento. Rispetto alle difficoltà di classificazione di un resoconto visionario, almeno secondo i nostri soliti criteri fondati sull'esistenza di rigide settorializzazioni (giudaismo e/o cristianesimo?), i casi dell'*Apocalisse di Pietro* e dell'*Apocalisse di Elia* risultano particolarmente istruttivi.

Per quanto concerne il primo testo, proprio la versione greca contenuta nel Panopolitano dimostra come sia necessario superare categorie assolutamente distinte di giudaico, cristiano e pagano o particolari accezioni, in chiave eccessivamente esclusivista, di quelle stesse tassonomie. Il discorso escatologico presente nell'*apocalisse* pone grande enfasi sul tema della resurrezione dei corpi, rinviando ad alcuni luoghi della Bibbia ebraica e ad alcuni materiali tradizionali accolti anche nel Vangelo di Matteo; ma alcuni concetti (come quelli di *ekpyrosis*, *Acherusion*, *Elysion*) rinviano chiaramente al contesto culturale e religioso greco-romano.

Il quadro che emerge – confermato dalle figure angeliche e dai luoghi di punizione – è dunque composito: l'autore conosce gli scritti che entreranno a far parte della Bibbia, è sicuramente influenzato da materiali tradizionali soprattutto di natura escatologica che ritroviamo anche nel Vangelo di Matteo, esprime particolari idee sui mondi angelici ampiamente presenti in resoconti visionari precedenti e coevi ma è, al tempo stesso, condizionato da concetti di chiara provenienza ellenistica, da descrizioni di matrice orfica dei luoghi infernali e dalla relativa etica che ne deriva (cfr. Nicklas, 2017; cfr. anche *infra*, pp. 184, 255, 368-9).

Per quanto concerne l'*Apocalisse di Elia*, va sottolineato che il testo è attestato da quattro manoscritti copti e da un frammento papiraceo greco tutti incompleti (cfr. AAT III, pp. 114-6; OTP I, pp. 728-9), per cui è possibile ricostruire il contenuto della nostra *apocalisse* solo integrando le diverse testimonianze.

Nonostante le difficoltà connesse alla ricostruzione di uno stemma che renda conto della storia tradizionale dell'apocalisse, si ha l'impressione che i manoscritti copti, come del resto anche il frammento greco, rappresentino diverse recensioni del testo e non differenti testimonianze di una *Vorlage* comune. A ogni modo, la complessa vicenda redazionale e trasmissiva dell'*Apocalisse di Elia* appare come una ulteriore prova dei procedimenti di rimessa in moto a cui sono sottoposti i resoconti visionari nel corso della loro testualizzazione o della loro successiva scritturalizzazione.

Per quanto concerne l'occasione di composizione e/o ricucitura del testo in una sua forma più o meno definitiva, nonostante le difficoltà connesse a una sua ricostruzione univoca, una proposta di soluzione è venuta da David Frankfurter (1993), secondo cui l'*Apocalisse di Elia* sarebbe un testo prodotto in alcuni ambienti di seguaci di Gesù attivi nell'Egitto del III secolo d.C. attingendo a motivi e temi tipici della plurimillennaria tradizione egizia. Ciò non toglie che tale opera di rimessa in moto visionaria sia stata condotta sulla base di materiale tradizionale circolante in altri ambienti non strettamente riconducibili a seguaci di Gesù ma ugualmente legati a processi di reinvenzione di flussi di trasmissione preesistenti. Eusebio di Cesarea ricorda, nella sua *Storia ecclesiastica* (7,24), come nella regione di Arsinoe si fosse sviluppato, intorno agli anni in cui furono promulgati gli editti di persecuzione di Valeriano (257-58 d.C.), un movimento di seguaci di Gesù dalla forte attesa escatologica, che peraltro avvalorava tale atteggiamento di rifiuto totale del presente in vista di un imminente rivolgimento cosmico, proprio facendo esplicito riferimento alle profezie contenute nell'Apocalisse di Giovanni, sebbene interpretate in senso eminentemente letterale. L'*Apocalisse di Elia* copta sarebbe una testimonianza piuttosto compiuta di questo cristianesimo egiziano, un cristianesimo peraltro fortemente condannato da taluni vescovi perché ritenuto troppo radicale.

Il testo descrive, con dovizia di particolari, gli eventi che precedono lo scontro finale tra l'Unto di Dio e il suo avversario cosmico riadattando e riformulando frasi e immagini che troviamo nell'Apocalisse di Giovanni. Lo stato del testo dell'*Apocalisse di Elia*, a ogni modo, non sembra favorire identificazioni e ambientazioni troppo nette; certamente l'opera, così come trasmessa in copto, riflette una indiscutibile ambientazione egiziana tardoantica, così come è possibile ritenere che la porzione pervenutaci in greco sia riconducibile a riadattamenti avvenuti in gruppi di seguaci di Gesù attivi nella regione di Arsinoe. Lo scritto così come ci è giunto lascia

intravedere un evidente lavoro di ricucitura di materiali di diversa provenienza, in cui troviamo associati riferimenti a pratiche di natura corporale come l'investitura profetica (1-2) e il digiuno (12-27) presenti in contesti piuttosto variegati – greco-romani, giudaici e protocristiani – e immagini e *clichés* descrittivi e narrativi tipici dei resoconti di contatto diretto con il mondo altro giudaici e protocristiani che, a loro volta, riassemblano e rimodellano elementi di provenienza tradizionale piuttosto diffusi (AAT III, pp. 131-3). Va anche detto che, nonostante indizi importanti in questa direzione, il testo copto non sembra mai fare riferimento esplicito alla figura di Gesù (un accenno più chiaro si trova solo in *Apocalisse di Elia*, 5-6), alludendo invece, in uno sfondo fortemente dualistico, a un inviato celeste che, dopo essersi opposto al suo antagonista noto come “figlio dell'iniquità”, trionferà dopo aver annientato il nemico e aver compiuto il giudizio finale (20-39 = ivi, pp. 153-4).



## 4 Tempi immaginari

### Tempi dell'esperienza, tempi della rievocazione

Le alterazioni interiori di un individuo possono comportare una vera e propria rimodulazione del sé e, quindi, la percezione di un tempo che, il più delle volte, può trascorrere molto più lentamente o più velocemente, e che, come tale, sembra favorire proiezioni all'indietro o in avanti o anche momenti di assoluta stasi rispetto al divenire. Gli studi sugli stati alterati di coscienza hanno rilevato che quella che appare come una totale inconsapevolezza del sé nel tempo è il prodotto di azioni internamente modulate fino all'estremo. Ma distorsioni della percezione temporale sono spesso riportate anche dopo incidenti o eventi particolarmente traumatici, rispetto ai quali si sperimenta una specie di rallentamento degli eventi esterni.

Queste esperienze derivano da un aumento del livello di eccitazione fisica in situazioni che si definiscono di tipo *fight-or-flight*, o anche di “reazione di attacco/fuga”, in cui i meccanismi cognitivi interni sono temporaneamente accelerati al massimo livello (Arstila, 2012): proprio perché in una situazione di pericolo o di particolare eccitazione il cervello lavora più velocemente, il mondo esterno sembra muoversi più lentamente. La funzione di tale accelerazione, che è stata collegata all'attivazione del *locus coeruleus* – la zona situata nel tronco encefalico e che è all'origine della maggior parte delle azioni della noradrenalina, la parte coinvolta nelle risposte a stress e a panico –, è abbastanza chiara: elaborare più velocemente gli stimoli ambientali consente all'organismo di rispondere più prontamente e, almeno potenzialmente, di reagire più velocemente a eventuali minacce.

Alla luce di queste dinamiche, appare chiaro come, in certi contesti sociali, taluni individui che vivono particolari esperienze di natura psicotropa possano sperimentare momenti di sfasamento temporale interiore che si ripercuotono prima di tutto sulla loro percezione della propria corpo-

reità e, di conseguenza, su quanto essi riferiscono in seguito all'alterazione del proprio sé.

Il caso più interessante, e per certi versi ovvio, riguarda particolari esperienze di ritualità pubblica e la loro rievocazione in chiave simbolica. Il rito o, meglio, le azioni ritualizzate hanno da tempo un importante ruolo nelle teorizzazioni antropologiche e sociologiche sul tempo e sulle costruzioni culturali a esso connesse: Georges Gurvitch (1894-1965), ad esempio, ha visto nelle pratiche rituali un importante strumento di analisi per la sua classificazione del tempo "sociale" in otto differenti tipologie (tempo durevole o anche di rallentamento di lunga durata, tempo fallace, tempo irregolare legato all'incostanza tra l'apparizione e la scomparsa dei vari impulsi naturali da cui prende le mosse, tempo ciclico, tempo ritardato, tempo di alternanza o anche alternato tra ritardo e anticipo, tempo che spinge in avanti, tempo "esplosivo") e nella relativa considerazione del tempo "ecologico" come forma sociale corrispondente all'ambiente esterno (Gurvitch, 1964). Maurice Bloch, da par suo, ha sottolineato che se il tempo rituale è ideologicamente orientato e socialmente costruito, quello "mondano" appare fondato su universali cognitivi e sull'osservazione dei processi naturali ed è, quindi, in parte slegato da formulazioni proprie dei contesti sociali (Bloch, 1977).

Negli studi della CSR sulle pratiche ritualizzate, le religioni oscillano in una sorta di continuo dinamismo tra modalità di azione "dottrinali", accomunate da organizzazioni su larga scala che sostengono processi di normalizzazione in chiave ortodossa e di routinizzazione, e "immaginarie", a loro volta caratterizzate da gruppi più piccoli che mettono in pratica azioni fondate sull'eccitazione e sulla compartecipazione emotiva (Whitehouse, 2004; Czachesz, 2017, spec. pp. 62-87; cfr. anche *supra*, pp. 33-7). In tale quadro, la costruzione del tempo appare strettamente connessa ai differenti sistemi memoriali chiamati in causa: quello episodico, fondamentale nella codificazione delle tradizioni immaginifiche, e quello semantico, centrale nella trasmissione dei modi di religiosità dottrinali; dunque, nessun dualismo o nessuna polarità, ma semmai modelli di azione che spesso convivono in uno stesso ecosistema e che inevitabilmente implicano differenti percezioni della temporalità a seconda dei gruppi e degli individui che agiscono in esso.

Tempo e memoria sono elementi strettamente connessi: le persone devono essere capaci di ricordare le azioni ritualizzate che costituiscono una particolare tradizione religiosa e devono essere motivate a trasmetter-

le. Nelle modalità di natura dottrinale, la motivazione si indirizza verso la creazione di un regime trasmissivo altamente ripetitivo, per cui la conoscenza appare codificata soprattutto all'interno del sistema memoriale semantico (quello preposto al recupero del bagaglio cognitivo più generale). Nel caso delle modalità di azione immaginifica, di contro, i praticanti appaiono motivati dalla messa in atto di rituali che procurano grande eccitazione ma che, al tempo stesso, si svolgono con minore frequenza o che avvengono in particolari momenti. Qui il sistema memoriale chiamato in causa è quello episodico, connesso al recupero di particolari eventi della vita e, come tale, maggiormente sottoposto a massicci fenomeni di manipolazione e di reinvenzione discorsive.

Nel caso dei testi visionari, ciò che spesso abbiamo di fronte sono processi di simbolizzazione che tentano di riprodurre, come in uno specchio opaco, fenomeni di discronia o di sfasamento temporale legati a particolari esperienze di natura psicotropa. Tale riproduzione è però inscindibilmente connessa a un invasivo processo di simbolizzazione, evidentemente legato alle complesse opere di testualizzazione e scritturalizzazione cui sono stati sottoposti questi stessi resoconti. Il concetto di simbolizzazione, in questo quadro, va inteso alla luce della riflessione condotta da Dan Sperber (1974), secondo cui ciò che chiamiamo simboli non sono altro che particolari forme cognitive che vengono "trattate" simbolicamente, perché difficilmente compatibili con il nostro consueto modo di ragionare. È quando una proposizione, che proviene da fonti autorizzate o viene inglobata nel *corpus* delle fonti autorevoli, resiste a ogni tentativo di spiegazione secondo il sistema comune di ragionamento che il dispositivo di simbolizzazione si attiva; la fiducia riposta nei meccanismi di autorizzazione impedisce al sistema cognitivo di escludere tutte quelle informazioni non iscrivibili nell'orizzonte di comprensione ordinario e che, come tali, sono memorizzate nello *stock* delle rappresentazioni simboliche. Il processo di simbolizzazione, pertanto, emerge come una forma di "sigillatura" o come una vera e propria iscrizione cognitiva in un formato diverso, processo che Sperber definisce anche con la metafora della messa tra virgolette o della messa in quarantena.

Il simbolo, o i processi di simbolizzazione emergono come una sorta di compensazione a "guasti" cognitivi, come sono ad esempio le percezioni temporali sfasate connesse a particolari fenomeni di ritualità o, più in generale, a esperienze di natura psicotropa, per cui il cervello estrae dai propri sistemi memoriali tutte quelle informazioni che, riattivate e rimesse

in moto, il più delle volte in maniera spontanea, provvedono ad aggiustare il tiro e a colmare il *gap* tra l'extra-ordinario e il consueto o il normativo.

Nei testi apocalittici, esperienze di natura psicotropa si trovano a essere “evocate”, secondo la visuale di Sperber, come risoluzione a un problema interpretativo, alla luce di un universo di senso ritenuto rappresentativo del giudaismo; sia per quanto concerne le esperienze rendicontate da particolari individui che le verbalizzano come contatti diretti con l'oltremondo, sia per coloro che le hanno messe per iscritto, così come per coloro che le hanno sottoposte a processi di vera e propria testualizzazione e/o scritturalizzazione, i rendiconti visionari si presentano come simbolizzazioni fondate su evocazioni condivise, che Sperber definisce come la “colonna vertebrale” simbolica di un gruppo, offerta da tutto un materiale tradizionale (testuale e rituale) rimesso in circolo per dare conto di esperienze reinterpretate come di contatto diretto con l'oltremondo. Ciò che ne risulta, per quanto concerne la costruzione temporale, è un modello a spirale, un tempo non rigidamente lineare, che spesso contempla un ritorno ciclico di momenti critici, o particolarmente sensibili, e, insieme, una tensione verso una fine risolutiva dell'intera vicenda cosmica e umana (cfr. Flannery-Dailey, 1999).

Nonostante la letterarietà dell'impianto generale e la complessità delle trasmissioni a cui sono stati sottoposti, i testi apocalittici giudaici e proto-cristiani possono fornire spie capaci di illuminare un aspetto abbastanza comune in quelli che definiamo come resoconti di contatto diretto con l'oltremondo: la continua oscillazione tra passato, connesso il più delle volte alla rievocazione dell'esperienza vissuta, e la dimensione continuativa nel presente di ciò che si è sperimentato durante l'esperienza visionaria; o anche quella della contingenza in cui il protagonista rievoca e racconta ciò che ha vissuto. Tali aspetti avvicinano in parte il resoconto del contatto diretto con il divino a una sorta di rievocazione autobiografica.

Nel *Libro dei vigilanti*, a un certo punto, troviamo quanto segue:

Io me ne andai e me ne stetti sulle acque di Dan, in Dan che è a destra della regione occidentale di Armon e mi misi a leggere l'appunto della loro preghiera fino a che mi addormentai. E allora mi venne un sogno, caddero su di me delle visioni ed ebbi la visione del castigo divino da dire ai figli del cielo [che] dovevo rimproverare (*1 Enoc*, 13,7-8 = AAT I, p. 72).

Il testo pone Enoc, il personaggio a cui vengono messe in carico le visioni, in una dimensione storica primordiale, come d'altronde esplicitato in *1*



*Enoc*, 12,1, in cui è chiaramente detto che «fin da prima di tutto ciò, Enoc sparì e non vi era, di tra i figli degli uomini, chi sapesse dove si era nascosto, dove fosse e che gli fosse successo» (ivi, p. 70); qui si lascia intendere che Enoc è stato rapito in cielo prima di quel peccato angelico a cui pure il testo fa in più di un punto riferimento e che Enoc stesso è chiamato in qualche modo a sanzionare per volere di Jhwh.

La scena di *1 Enoc*, 13,7-8 richiama molte audizioni cosiddette profetiche presenti in materiali confluiti nella Bibbia ebraica (ad esempio, Ez 1,1 e Dn 10,4-5): Enoc, dopo aver letto l'appunto di preghiera che i vigilanti hanno scritto affinché lui interceda presso Jhwh (a livello fenomenologico, il testo sembra riecheggiare un'esperienza psicotropa di lettura di un testo considerato autorevole), piomba in un sonno profondo, a cui seguono le visioni, che letteralmente "cadono" sul veggente mentre è in uno stato di incoscienza, visioni che hanno a che vedere con il rimprovero nei confronti degli angeli trasgressori.

La versione greca dello stesso passaggio ci mette davanti a una dinamica che, proprio per le caratteristiche intrinseche alla lingua greca, può essere utile ai fini di questa discussione: il testo riporta «Allora dei sogni vennero su di me e visioni cadevano su di me» (*1 Enoc*, 13,8, nella versione preservata dal codice Panopolitano), alternando l'uso dell'aoristo (*helthon*, «vennero») e quello dell'imperfetto (*epeipton*, «cadevano»): Black, 1970, p. 27). Il testo, in questo caso, traduce sulla carta una dinamica che vede separarsi il momento del sogno, trattato come punto di innesco rispetto alla "caduta" delle visioni, e quello della vera e propria esperienza di contatto diretto con il mondo altro, qui resa come una sorta di flusso continuo che ha inerenza non solo in un passato oramai definitivamente concluso, ma in un presente inteso come "canale di ricaduta" della stessa esperienza vissuta in precedenza.

Un'ulteriore spia della dinamica temporale connessa al contatto diretto con l'oltremondo è ravvisabile nell'espressione *kai idou* (letteralmente "ed ecco") che ritroviamo spessissimo in resoconti di questo tipo<sup>1</sup>. Quasi per nulla presente nel greco classico, si tratta di una formula che riproduce una espressione semitica dal significato più o meno corrispondente (*w'hinnēh*, usata per attirare l'attenzione su qualcosa degno di nota)<sup>2</sup>, e che in greco assume una coloritura più espressamente legata all'idea del vedere (si tratta, forse, di una forma dell'imperativo aoristo del verbo *horao*, "vedere"; come è noto, l'imperativo aoristo, in greco, indica un valore aspettivo dell'azione, legato a un particolare momento).

L'espressione introduce, di norma, qualcosa che deve catalizzare l'attenzione oppure segnala un punto in cui l'ascoltatore e/o il lettore devono stare particolarmente attenti; nel caso dei resoconti apocalittici, essa cerca di tradurre il momento durante il quale si para davanti al visionario qualcosa di inatteso ed extra-ordinario, momento vissuto nel passato ma di cui si cerca di trasmettere l'eccezionalità rispetto a coloro che, in particolari *hic et nunc*, ascoltano e/o leggono lo stesso resoconto visionario.

### Maschere enochiche: dal presente ai primordi, dai primordi al futuro

L'oscillazione temporale dovuta al tentativo di ricordare e ricostruire un'esperienza di natura psicotropa, evidentemente avvenuta per effetto di particolari rituali collettivi o anche in seguito a fenomeni di forte stress o di eccitazione emotiva, appare simbolizzata nei testi apocalittici attraverso uno stratagemma che permette di collegare dimensioni temporali differenti, vale a dire la pseudepigrafia legata a un personaggio del passato a cui viene ricondotta una particolare esperienza di contatto diretto con l'oltremondo. Mettere in bocca a una illustre figura della storia giudaica esperienze di natura visionaria assicura del collegamento tra un passato che ridisegna il ricordo dell'esperienza e il presente in cui questa stessa esperienza viene narrata e/o messa per iscritto; ricondurre la narrazione a un personaggio di un'epoca il più delle volte ancestrale implica, inoltre, uno slargamento dei contorni del racconto, arrivando a toccare vicende e personalità legate a particolari *hic et nunc* che vanno inevitabilmente a "sporgersi" molto più in là rispetto alla dimensione temporale propria della personalità chiamata di volta in volta in causa.

Il meccanismo pseudepigrafico pone il visionario nella condizione di poter leggere la sua particolare attualità come l'estrema propaggine di una temporalità estremamente dilatata (e di cui viene individuato una sorta di punto zero o di innesco rispetto al suo successivo svolgersi), come il momento ultimo di una linea che si diparte dall'epoca legata al personaggio a cui viene ascritto il contatto diretto con il divino e che, in un modo o nell'altro, influenza gli accadimenti propri del tempo presente e come questi vengono ricordati e messi per iscritto. In questo quadro, si comprende anche perché, in taluni casi, gli eventi ultimi rimodellino eventi

propri dell'inizio dei tempi o delle fasi legate ai vari personaggi di volta in volta chiamati in causa.

Nel caso dei testi entrati a far parte di *1 Enoc* etiopico, l'attribuzione dell'esperienza di contatto diretto con il divino a un personaggio come Enoc, un individuo preso da Dio e, come tale, già afferente alla dimensione oltremondana quando gli vengono messe in carico le varie visioni, giustifica il tenore espressamente protologico dei resoconti, che si concentrano molto spesso sulla raffigurazione del mondo angelico (suddivisioni, nomi, funzioni e gerarchia), ma, sulla scorta di questo, vede l'origine del male – un aspetto centrale in molte protologie antiche (Arcari, 2012a) – in un atto di contaminazione compiuto da entità superiori all'uomo che hanno introdotto una sorta di virus nella creazione e i cui effetti *ancora* perdurerebbero (Sacchi, 1990, pp. 31-58; Boccaccini, 2003, pp. 137-43)<sup>3</sup>. L'oscillazione e la sovrapposizione delle dimensioni di passato, presente e futuro si evincono soprattutto dal modo in cui viene considerato il diluvio, un segno della purificazione della terra che avrà luogo *anche* nel giorno del giudizio e che a sua volta inaugurerà un'epoca nella quale tutto sarà interamente purificato. In questo quadro, Enoc è colui che vede in anticipo il castigo degli angeli ribelli e, contestualmente, annuncia il destino delle anime dopo la morte in attesa del giudizio definitivo.

Come abbiamo già visto, il *Libro dei vigilanti* (*1 Enoc*, 6-36) inizia ricordando gli eventi legati alla caduta degli angeli guidati da Azazel che, invaghiti delle figlie degli uomini, decidono di unirsi sessualmente con loro; da questo atto che sovverte l'ordine imposto al mondo nascono esseri ibridi, i cosiddetti giganti, la cui crudeltà contribuisce ad acuire lo stato di contaminazione estrema in cui il mondo è piombato. A questo punto entra in scena Enoc, identificato come figlio di Lamec, e dunque come un personaggio afferente alla storia primordiale<sup>4</sup>.

Enoc viene inviato agli angeli decaduti e per loro scrive un appunto di preghiera e un libro in cui si trovano enumerati i loro castighi (*1 Enoc*, 12-16). A questo punto si trova la descrizione di tre viaggi compiuti da Enoc, due a occidente e uno a oriente. Nel primo (17-20), gli vengono mostrati i serbatoi della luce, dei venti e delle acque, il castigo degli angeli trasgressori (qui rappresentati come stelle) e le funzioni dei sette arcangeli. Nel secondo viaggio (21-25), Enoc vede la prigione degli angeli caduti, i luoghi in cui si radunano le anime prima del giudizio, il fuoco che alimenta le stelle e il monte del trono di Jhwh. Nel viaggio verso oriente (26-36)

Enoc contempla invece il centro della terra, la montagna del paradiso, il luogo dei dannati e i confini della terra.

Nel caso del secondo tomo dell'attuale *1 Enoc* etiopico, il *Libro delle parabole* (*1 Enoc*, 37-71), sicuramente di molto successivo al *Libro dei vigilanti* (cfr. Sacchi, 2003; cfr. anche *infra*, pp. 348-51), alla maschera pseudepigrafica enochica vengono messi in carico tre discorsi (che il testo definisce "parabole") nei quali il patriarca espone ciò che ha contemplato in diversi viaggi celesti. Se nella prima parabola (*1 Enoc*, 38-43) si parla del giudizio futuro e della dimora dei giusti insieme a un personaggio ultramondano identificato nell'«eletto di giustizia» (39,6), nella seconda (45-57) troviamo la presentazione del giudizio attuato dall'eletto seduto sul trono di gloria (45,3) e la descrizione della trasformazione della terra che Dio attuerà per i giusti (45,5). Nel tempo finale l'eletto siederà sul trono di Dio (51,3) quando sopraggiungeranno il castigo (qui rappresentato come un nuovo diluvio) dei peccatori (54,7-10) e il giudizio nei confronti degli angeli trasgressori; prima, però, questi angeli lanceranno ancora un ultimo attacco contro Israele, istigando i Parti, i Medi e gli altri re della terra (56,5), che saranno tutti inghiottiti dall'inferno (56,8), mentre il popolo di Israele disperso sarà riunito (57). Dopo la terza parabola (58-69), incentrata sullo svelamento dei misteri metereologici e sul giudizio eseguito da un personaggio che ha fattezze umane, il discorso passa in carico alla figura di Noè, che descrive il diluvio preannunciato dal suo avo Enoc e che conferma la promessa della condanna degli angeli ribelli, dei quali vengono anche descritti i nomi e le funzioni.

Nel terzo tomo dell'attuale *1 Enoc*, il *Libro dell'astronomia* (*1 Enoc*, 72-82), Enoc, guidato attraverso i cieli dall'angelo Uriele, vede il corso del sole, della luna e delle stelle, i 12 venti e le loro porte e le 4 parti in cui è divisa la terra (*1 Enoc*, 72-79). Dio preannuncia a Enoc il turbamento degli astri e della natura, che corrisponde al disordine delle azioni umane, e il castigo che sopraggiungerà secondo quanto è scritto nelle tavole celesti e nel libro dove sono contenute tutte le azioni umane fin dall'eternità (cfr. 80-81). Enoc scrive tutto ciò che ha visto per il figlio Matusalemme, precisando i nomi di coloro che guidano gli astri (gli angeli) e il computo del calendario solare<sup>5</sup>.

La quarta parte di *1 Enoc* etiopico, il *Libro dei sogni* (*1 Enoc*, 83-90) – scritto agevolmente collocabile intorno al periodo dei Maccabei (166-164 a.C.) – è il testo attribuito a Enoc che più di ogni altro si sforza di riassumere la storia universale nella prospettiva di un'esperienza di contatto

diretto con l'oltremondo posta in una fase ancestrale dell'umanità. Qui Enoc rivela al figlio due visioni. Nella prima (1 *Enoc*, 83-84) vede la terra ingoiata dall'abisso, un'allusione al diluvio e al giudizio finale provocati dal sovvertimento dell'ordine cosmico causato dagli angeli trasgressori. Nella seconda visione (85-90) sono invece mostrati i grandi protagonisti della storia di Israele rappresentati come animali, un catalogo di tori bianchi (i giusti) e neri (i cattivi), da Adamo fino all'esecuzione del giudizio di condanna finale contro gli angeli trasgressori e 70 "pastori" (molto probabilmente i re che hanno governato su Israele), oltre che nei confronti di alcune pecore che sono rimaste cieche (evidentemente alcuni Giudei che hanno in qualche modo sostenuto o avallato le potenze straniere).

L'ultima sezione che compone 1 *Enoc* etiopico, l'*Epistola di Enoc* o anche *Libro delle ammonizioni di Enoc* (1 *Enoc*, 91-107), si presenta come una esortazione rivolta da Enoc ai suoi figli in cui egli annuncia l'approssimarsi del giudizio (91,1-11), che viene illustrato nella parte conclusiva dell'opera da una vera e propria rivelazione, la cosiddetta *Apocalisse delle settimane* (91,12-19). Il discorso di Enoc presenta una visione dell'intera storia del mondo e di Israele, divisa in sette settimane – nella prima nasce Enoc e la giustizia tarda a venire, mentre nella settimana i giusti saranno premiati –, nel corso delle quali si assiste a una progressiva crescita della malvagità (93,1-14). Le ultime tre settimane corrispondono al tempo finale in cui sarà rivelata la giustizia anche ai pagani e si verificherà il giudizio nei riguardi degli empi, compresi gli angeli ribelli; apparirà quindi un cielo rinnovato, con il quale avrà inizio il mondo futuro che durerà per settimane innumerevoli e dove prospereranno il bene e la giustizia (91,16-17; cfr. anche *infra*, pp. 344-6).

In quest'ultima sezione dello scritto, inoltre, si osserva come il tema del giudizio conduca a quello del diluvio e, quindi, alla storia della nascita di Noè che, al suo venire al mondo, presenta un aspetto simile a quello degli angeli del cielo, per cui il padre, Lamec, sospettando che il bambino sia figlio di uno degli angeli trasgressori, chiede consiglio a Matusalemme che, a sua volta, si rivolge a Enoc. Questi, che ha visto le tavole celesti, predice a Lamec il castigo del diluvio, la salvezza di Noè e della sua discendenza, così come la malvagità che si riverserà sul mondo fino a quando non sorgerà una generazione giusta.

Per quanto concerne il 2 *Enoc*, qui troviamo ulteriori sviluppi e oscillazioni temporali che si legano sempre e comunque alla presenza della maschera pseudepigrafica enochica. Lo scritto mostra Enoc che contempla gli angeli che governano le stelle, la neve e la rugiada, quelli condannati per

aver disobbedito al Signore, il paradiso e l'inferno, le dimore e gli spostamenti del sole e della luna, i capi degli angeli trasgressori (qui chiaramente provvisti di una possibilità di salvezza), gli angeli e gli arcangeli gloriosi e, infine, il volto stesso di Dio (2 *Enoc*, 6-20).

Le visioni sono concesse durante un viaggio nei sette cieli al termine del quale, come abbiamo già avuto modo di notare (cfr. *supra*, pp. 65, 136-7), Enoc scrive, sotto dettatura dell'arcangelo Vereveil, 366 libri (23,6) e riceve la rivelazione dei misteri della creazione (24 ss.). Tornato sulla terra, Enoc riunisce i figli per raccontare loro tutto ciò che gli è accaduto, consegna ai figli i libri e li esorta alla pazienza, per poi essere definitivamente condotto alla presenza di Dio, nel settimo cielo (67). A questo punto segue il racconto di come Dio abbia costituito sacerdote Matusalemme e gli abbia annunciato il diluvio, causato dai peccati degli uomini, e la salvezza di Noè e della sua discendenza, fino alla seconda distruzione, quella escatologica (cfr. 70,13). Matusalemme, in punto di morte, trasmette il sacerdozio a Nir, fratello minore di Noè (70,13), a cui nasce miracolosamente un figlio – Melchisedec, che viene preso e custodito dall'angelo Michele in paradiso (71,28) e che continuerà la linea sacerdotale dopo il diluvio (71,19-72); a questo punto la recensione lunga può chiudere con un breve racconto del diluvio.

Il 2 *Enoc* sembra principalmente interessato a svelare i segreti connessi alla creazione del mondo, per cui la dimensione protologica risulta assolutamente preponderante all'interno del testo, sebbene non vi siano accenni a una origine della contaminazione del mondo che vada al di là delle azioni individuali. Ciò nonostante, troviamo chiaramente espressa la futura discesa di Dio stesso, che qui viene rappresentata come una seconda venuta: Jhwh, dopo essere sceso sulla terra una prima volta, quando ha creato Adamo, vi tornerà di nuovo per il giudizio finale (cfr. 58,1; ma anche 32,1 – secondo la recensione lunga).

## La Torah e le sue rifrazioni temporali

Rispetto alle rivelazioni ricondotte alla paternità enochica, quelle che hanno come protagonisti patriarchi e profeti successivi pongono ulteriori problemi rispetto alle dinamiche temporali presupposte ed esplicitate nei testi, soprattutto per quanto concerne le interrelazioni tra il passato pseudopigrafico e i vari presenti a cui esso viene di volta in volta riferito.

Nell'*Apocalisse di Abramo*, le vicende connesse alla conversione di Abramo, presenti già in Gen 12 e 15, rappresentano l'ossatura fondamentale della prima parte del racconto (cfr. 1-8). Abramo si rende conto dell'inutilità degli idoli fabbricati dal padre Terah e invoca il vero Dio. Non appena Abramo si è allontanato dalla sua casa, Dio gli ordina (9-16) di compiere un sacrificio sul monte santo e, di fronte al suo turbamento, gli viene inviato in soccorso l'arcangelo Jahoel (il cui nome è dato dall'unione dei due nomi di Dio, Jhwh ed El), che accompagna Abramo fino al monte Horeb e lo istruisce sul sacrificio. Il demone Azazel (il nome riprende quello del capo degli angeli trasgressori di *1 Enoch*, 6-16), rappresentato come uccello rapace (cfr. anche Gen 15,11), tenta di dissuadere Abramo dall'offrire il sacrificio, ma Jahoel ordina al serpente di allontanarsi insegnando al patriarca le parole per esorcizzarlo.

Dopo il sacrificio, il testo mostra il viaggio di Abramo fino al settimo cielo, dove contempla il trono divino. Da qui il patriarca vede i cieli inferiori e la storia dell'umanità (fino alla fine dei tempi), rappresentata come un grande quadro con i gentili alla sinistra di Jhwh e Israele alla sua destra (*Apocalisse di Abramo*, 17-31). Abramo vede anche Adamo ed Eva che, indotti da Azazel, mangiano del frutto dell'albero della vite. È il momento in cui viene svelato il quadro degli ultimi tempi: i pagani attaccano Gerusalemme da quattro entrate, la distruggono e bruciano il tempio. Abramo chiede fino a quando durerà questo scempio, e la risposta è che questo avrà termine quando si compirà la «quarta entrata» (la «quarta generazione» di Gen 15,16), che durerà 100 anni. Quando sarà trascorso un certo periodo, verrà uno che sarà adorato da un certo numero di gentili e di Giudei e dallo stesso Azazel; a questo punto arriverà finalmente, grazie ai Giudei fedeli, il giudizio divino sui pagani e sugli empi (29). Dopo la descrizione della condanna inflitta agli infedeli, Abramo torna sulla terra, dove Jhwh gli annuncia l'invio di un suo eletto, che riunirà i Giudei oppressi dai gentili e condannerà i secondi al fuoco eterno (31).

L'attribuzione di un resoconto visionario a un personaggio come Abramo, chiaramente identificato nella prima parte dello scritto come uno che proviene da un culto falso, permette di enfatizzare l'idea che il peccato di Israele di essersi volto ad altre divinità è la causa principale delle sciagure presenti, sciagure che culminano nella distruzione del tempio da parte degli stranieri (un'allusione alla distruzione del tempio del 70 d.C. per mano dei Romani, per cui una forma più o meno definitiva dell'*Apocalisse di Abramo* va posta alla fine del I secolo d.C.). Quanto al futuro di Israele,

l'opera annuncia la vittoria sugli infedeli e la riunione in cielo, mentre gli empî subiscono il castigo nel fuoco eterno. L'avvento degli ultimi tempi è ripartito in due fasi: la prima riguarda la vittoria dei Giudei fedeli, che si vendicheranno dei nemici, i gentili, e daranno inizio a un nuovo culto; la seconda concerne la venuta di un inviato di Jhwh che sarà adorato anche da quelli che il testo rappresenta come gentili, dai Giudei e dallo stesso Azazel (29,3-8).

Nel *Testamento di Mosè* troviamo descritti l'esilio causato dai peccati di Giuda, il ritorno dopo la conversione degli Israeliti e una nuova ondata di trasgressioni, questa volta commesse da sacerdoti e capi del popolo, a cui segue la venuta di un re empio di stirpe non sacerdotale (forse un'allusione a Erode il Grande), che li giudicherà come meritano. Ma un altro re, venuto da occidente, vincerà i figli del re precedente, e si assisterà allora a una ricerca di purità rituale fine a sé stessa, a cui seguirà un secondo castigo portato da un ulteriore sovrano che obbligherà gli Israeliti a bestemmiare. A questo punto si solleverà una reazione a difesa della vera osservanza della legge, a opera di un uomo della tribù di Levi, di nome Taxo (7-9), e quindi giungerà il regno di Dio. Il racconto prosegue preannunciando la morte prossima e la sepoltura di Mosè, per interrompersi con le parole di consolazione che il patriarca rivolge a Giosuè, la figura a cui già all'inizio dello scritto è affidato il compito di ascoltare e preservare il resoconto del patriarca.

Rispetto ai testi legati alla figura di Enoc – il cui filo rosso è chiaramente costituito dalle vicende anti e postdiluviane e dal peccato angelico primordiale – nell'*Apocalisse di Abramo* e nel *Testamento di Mosè* gli elementi che favoriscono la ricreazione di una dimensione temporale “a specchi”, in cui il presente si riflette in un passato che a sua volta si rifrange nel futuro ultimo, sono dati proprio dal ruolo che la Torah, o la corretta messa in pratica di talune norme rituali, assume nei materiali tradizionali legati a questi personaggi. Stando, ad esempio, a quanto riportato nel *Testamento di Mosè*, Mosè era già presente nei disegni eterni di Jhwh come mediatore dell'alleanza stabilita nei libri (cfr. 1,14-18 = AAT IV, pp. 211-2), per cui la sua missione riguarda tutto il corso della storia e il mondo intero, «fino al giorno del castigo, quando il Signore avrà riguardo [...] nel compimento della fine dei giorni» (1,18 = ivi, p. 212).

Il *Testamento di Levi* ruota, come appare evidente, attorno alla figura di Levi, uno degli eponimi della stirpe sacerdotale (cfr. Nm 3,1-51). Il testo esalta il sacerdozio come unico canale di interpretazione corretta della



Torah, ma al tempo stesso si pone in netta contrapposizione a un sacerdozio ritenuto indegno o comunque incapace di comprendere la vera dimensione delle norme contenute nella Torah.

Il racconto delle vicende biografiche di Levi nel testamento a lui attribuito appare tutto incentrato sulla riprovazione per il ratto di Dina (cfr. Gen 34,25-31; cfr. *Testamento di Levi*, 1,1-2,2; 6,3-7,4; 9,1-7; 10,5; 11; 12), ma su questo motivo si innestano veri e propri resoconti visionari (2,3-5,7 e 8,1-19), che culminano in un discorso profetico su un particolare presente. Nonostante lo scritto si presenti come una «copia delle parole di Levi» (1,1 = AAT II, p. 382), e dunque come un vero e proprio testamento tramandato ai propri figli, secondo il quale «avrebbero dovuto comportarsi» (*ibid.*), il preambolo non ricusa il riferimento a un futuro che costoro dovranno vivere, «fino al giorno del giudizio». Nelle visioni che seguono, Levi è prima nominato sacerdote per sempre, per essere poi rivestito degli ornamenti sacerdotali e unto con l'olio. Pur esortando alla conoscenza e all'insegnamento della legge, egli predice il compimento delle 70 settimane di cui ha parlato Daniele (Dn 9,22-27)<sup>6</sup>, che si concretizza nelle mancanze dei sacerdoti contro il tempio, prospettando anche la venuta futura di un nuovo sacerdote che, agendo come un vero e proprio re, darà inizio al mondo futuro.

Nella parte finale del testo, i figli di Levi sono chiaramente identificati in tutti i sacerdoti che verranno dopo, rispecchiando una valutazione del sacerdozio molto ampia che, almeno idealmente, identifica tutti gli appartenenti a Israele come veri e propri sacerdoti (cfr. *Testamento di Levi*, 14,1-8 = *ivi*, pp. 395-6); proprio questo sembra essere il presupposto fondamentale della polemica contro quei sacerdoti che «rapinano» il Signore e che insegnano «le Leggi del Signore per avidità» (14,5-6 = *ibid.*). In una fase non chiaramente identificabile della storia, che precede evidentemente quella finale, il tempio sarà contaminato da sacerdoti che si sono inorgogliti in virtù del fatto di essere sacerdoti di Jhwh (14,7-15,4 = *ivi*, p. 396), per cui la punizione che si abatterà su di essi è chiaro sintomo della loro trasgressione della Torah. Ritroviamo, proprio in questo quadro, il riferimento alle 70 settimane di Dn 9,24, un periodo che precede il giudizio finale e che evidentemente nasconde l'allusione a un particolare presente, quello in cui il testo è stato composto e/o redatto, in cui questi sacerdoti sono ritenuti contaminare il sacerdozio, profanare gli altari e dismettere la Torah, arrivando a disprezzare, con la loro condotta, le parole dei profeti (cfr. 16,1-2 = *ivi*, pp. 396-7).

### Iscrivere la catastrofe in un tempo risolutivo

Un meccanismo che tenta di far fronte a uno shock emotivo dovuto a un evento avvertito come realmente catastrofico, per reindirizzarlo in un particolare universo di senso, si intravede nella letteratura visionaria giudaica sorta in seguito alla caduta del tempio di Gerusalemme intorno al 70 d.C., dove la pretesa di rivestire i panni di personaggi del passato di Israele che incarnano una particolare idea di adesione alla Torah trova una sua forte e ulteriore simbolizzazione.

Baruc è il segretario di Geremia testimone della caduta di Gerusalemme per mano dei Babilonesi del 587 a.C., mentre Esdra è uno dei protagonisti della restaurazione al ritorno dall'esilio grazie all'intervento dei Persiani; a queste figure sono ricondotte alcuni resoconti visionari in cui il parallelismo tra distruzioni passate e quella presente appare nelle sue complesse sfaccettature. Abbiamo già visto che sotto il nome di Baruc sono pervenute due apocalissi, una in siriano (*2 Baruc*) e un'altra in greco (*3 Baruc*; come già ricordato, di questa possediamo anche una versione paleoslava); Esdra, a cui sono ricondotti numerosi scritti, è indicato come l'autore di un'opera conservata in latino e in numerose altre versioni nota con il titolo di *4 Esdra*; anche l'*Apocalisse di Abramo* (ricordata anche poc'anzi) sembra appartenere allo stesso periodo, ma qui appare assente il collegamento con un evento di distruzione del passato ritenuto speculare a quello presente e che funge da specchio in cui si riflette un *hic et nunc* che, proprio per il fatto di "essere osservato" da un punto indietro nel tempo, risulta come una sorta di contingenza proiettabile in una dimensione futura e risolutiva.

*2 Baruc* appare come opera complessa e strutturata solo in un manoscritto siriano della Bibbia ebraica scoperto nel 1886 dal curatore della Biblioteca ambrosiana di Milano Antonio M. Ceriani (1828-1907; cfr. Ceriani, 1871)<sup>7</sup>. Si tratta di uno scritto che procede tornando ripetutamente sugli stessi argomenti e il cui filo conduttore si sviluppa attraverso una serie di dialoghi e visioni, alternati ai digiuni di Baruc, della durata di sette giorni, e alle istruzioni che questi rivolge al popolo. Nonostante la circolarità, il contenuto appare interamente fondato sulla necessità di capire il perché della rovina del tempio, che si concretizza in una struttura letteraria che tende a rievocare, sebbene in forma altamente simbolizzata, pratiche di lamentazione pubblica connesse proprio alla rievocazione della caduta dell'edificio.

L'*incipit* del testo vede Dio annunciare a Baruc la presa e l'incendio di Gerusalemme da parte dei Caldei<sup>8</sup> come conseguenza delle trasgressioni del popolo. Jhwh ordina a Baruc di abbandonare la città, insieme a Geremia e ad altri giusti, poiché la loro stessa presenza la sta proteggendo dalla rovina che sta per piombare su di essa. Il testo narra poi l'invasione dei Caldei e la distruzione del tempio, che Baruc contempla in visione: egli addirittura vede gli angeli abbattere le mura dopo che gli oggetti santi del tempio sono stati messi a riparo in modo che i pagani possano entrare in esso. Il libro si chiude con due lettere, una inviata tramite messaggeri ai Giudei che stanno in Babilonia, l'altra tramite un'aquila alle nove tribù e mezzo al di là dell'Eufrate (76-87).

Un altro scritto legato alla maschera pseudepigrafica di Baruc è, come abbiamo detto, il *3 Baruc*. Il protagonista racconta che, mentre piange per la distruzione di Gerusalemme, un angelo lo invita a non disperare per le sorti della città e a prestare attenzione ai misteri che di lì a poco gli saranno rivelati nel corso di un viaggio attraverso i cinque cieli (*3 Baruc*, 1,3-8). Nel terzo cielo (4-9) Baruc vede un serpente di dimensioni enormi che inghiotte i malvagi e un mostro, identificato con l'Ade, molto simile al serpente. Baruc domanda allora dell'albero che ha fatto cadere Adamo, ma l'angelo gli risponde che si tratta di una vite: Dio, dopo il diluvio, ha ordinato a Noè di ripiantare la vite (cfr. Gen 9,20) affinché diventasse uno strumento di salvezza. Nel quarto cielo il protagonista vede la sorte dei giusti, rappresentati come grandi uccelli che cantano intorno a un lago (10) e nel prosieguo viene trasportato presso la porta del quinto cielo, che non gli è consentito oltrepassare, dove vede l'arcistratega Michele avvicinarsi con un vaso grande come l'universo in cui sono raccolti i meriti dei giusti, che, come fiori, vengono trasportati in ceste dagli angeli. Al termine della visione, la porta del quinto cielo si chiude e Baruc ritorna sulla terra, dove innalza una lode al Signore per averlo ritenuto degno di vedere tali cose, mentre invita quanti lo ascoltano a unirsi alla sua lode (17).

Il *4 Esdra* si compone di tre dialoghi tra Esdra e il Signore o un angelo che si svolgono dopo la presa di Gerusalemme in casa di Esdra, tre visioni ambientate in un campo e una rivelazione finale. I dialoghi sono preceduti da preghiere e digiuni (*4 Esdra*, 5,20; 6,35), mentre le visioni sono successive al recarsi del protagonista in un campo, dove si nutre di erbe e di fiori (9,24; 12,51). All'inizio dell'apocalisse troviamo, a mo' di sintesi del contenuto dell'intero resoconto, una preghiera di Esdra, in forma di lamento, che riassume la storia passata di Israele fino all'esilio di Babilonia;

Esdra arriva alla conclusione che il popolo ha peccato perché il suo cuore è cattivo come quello di Adamo e che Dio, pur avendogli dato la legge, non gli ha convertito il cuore (3,18-22). Eppure, continua Esdra, è incomprendibile la ragione per cui Dio abbia consegnato Israele a un popolo ancor più malvagio (3,31). L'angelo Uriele gli risponde che non può pretendere di conoscere i disegni di Dio, insondabili per l'uomo: giungerà il tempo in cui il male sarà sradicato, ma solo quando sarà completo il numero di coloro che devono nascere. Questo momento è stato stabilito da Dio e sta per giungere e i segni della sua venuta saranno un incremento dell'ingiustizia, quale non si è mai visto prima, e lo sconvolgimento degli astri e della natura (4,37-5,12). L'età futura giungerà dopo l'avvento del messia, che vivrà quattrocento anni con i giusti per poi morire insieme a tutti gli uomini, evento a cui seguiranno sette giorni di silenzio primordiale e la fine dell'età corruttibile, nella quale i morti risorgeranno e avverrà il giudizio (7,26-43), in cui pochi si salveranno (8,1-9,22).

Esdra è quindi invitato a recarsi in un campo aperto, dove si nutrirà solo di fiori, nell'attesa di nuove rivelazioni (9,23-26). Le successive visioni sembrano rivisualizzare, e ulteriormente simbolizzare il contenuto dei precedenti dialoghi. Specialmente la prima (9,27-10,60) mostra una donna venire al campo per piangere la perdita dell'unico figlio – concepito dopo molti anni di sterilità – morto nel giorno delle sue nozze. Esdra la rimprovera per le lacrime versate e lei si trasforma allora in una città gloriosa che l'angelo interpreta come la città di Sion, mentre gli anni di sterilità sono i 3.000 anni trascorsi senza che in essa venisse celebrato il culto; il figlio è il tempio, ora distrutto, e la città è la nuova Sion nel suo splendore futuro, che il Signore ha voluto mostrare a Esdra a motivo del dolore che egli prova per la rovina della città terrena.

In tutti e tre i testi menzionati, il disordine nella narrazione – che comunque risulta fortemente impregnata di immagini, frammenti o episodi di derivazione biblica – lascia intravedere compilazioni di materiali variegati ma tutti, in un modo o nell'altro, riuniti all'interno di un "organismo" letterario unitario. Le apocalissi sono ambientate durante o fanno riferimento alla distruzione di Gerusalemme del VI secolo a.C., enfatizzando lo smarrimento derivante da un evento ricordato come profondamente traumatico e, per questo, capace di dare conto di una fase storica ritenuta speculare. In tutti e tre i testi, inoltre, troviamo frammenti letterari come il dialogo profetico, la preghiera, la lamentazione collettiva e il sogno, ricuciti sotto l'autorità di una maschera pseudepigrafica di un personaggio

del passato in un modo o nell'altro connesso all'attività scribale e vissuto durante il periodo esilico e/o postesilico (Esdra è colui che avrebbe ricondotto la Torah a Gerusalemme in una fase successiva all'esilio babilonese, mentre Baruc è il segretario del profeta dell'esilio babilonese Geremia). Nella loro forma finale, le apocalissi qui richiamate sono documenti redazionali, compilazioni che hanno evidentemente assorbito e riunificato materiale preesistente, e forse, almeno in alcuni casi, addirittura coincidente (da qui i forti paralleli letterari soprattutto tra il *2 Baruc* e il *4 Esdra*, nonostante i tentativi, piuttosto vani, di definire un rapporto di filiazione diretta).

Tra questi materiali, la ripresa più o meno diretta di prassi di lamento collettivo ritualizzate hanno una fondamentale ripercussione nella costruzione della temporalità propria dei tre testi. È stato osservato (Lourié, 2014) che soprattutto *2 Baruc* e *4 Esdra* offrono una serie di rivelazioni seguite da un periodo di 40 giorni di insegnamento (*2 Baruc*, 76,4) o di (ri)scrittura di libri (*4 Esdra*, 14). Il numero dei giorni che intercorrono tra le visioni è sempre esplicitato, e quindi entrambi gli scritti sono intervallati da sequenze di giorni che difficilmente possono apparire casuali (cfr. Van Goudoever, 1959; Bogaert, 1969, vol. I, pp. 163-9).

La presenza di rituali di lamentazione e/o espiatione collettiva nel *4 Esdra* è stata notata da Daniel Boyarin (1972-73), mentre Lorenzo DiTommaso (2012) ha chiaramente messo in luce il parallelismo tra le preghiere penitenziali del *4 Esdra* e quelle del *2 Baruc* (spec. 58 e 54). È stato altresì rilevato una sorta di processo di assimilazione tra festività diverse, la Pasqua, la Pentecoste, la festa del vino nuovo e lo Yom Kippur, più o meno confrontabile con quanto avviene nella Lettera agli Ebrei, secondo cui nella morte di Cristo si vedrebbe realizzato il valore espiatorio delle feste di Pasqua, Pentecoste e Yom Kippur; nel *3 Baruc* e nell'*Apocalisse di Abramo*, inoltre, emergerebbe un ulteriore esito in questo processo di livellamento, dato che nel primo testo elementi in vario modo riconducibili alla festa del vino nuovo appaiono connessi al giudizio finale, mentre nel secondo lo Yom Kippur sembra coincidere proprio con il giorno della festa (cfr. Lourié, 2014).

Va anche sottolineato che *2, 3 Baruc* e *4 Esdra* mostrano notevoli coincidenze, ma anche forti differenze, con i testi delle *Lamentazioni*, la cui versione greca ha rappresentato, per alcuni ambienti rabbinici del II secolo d.C., uno strumento di notevole importanza con cui arginare una certa teologia della catastrofe serpeggiante in alcuni ambienti giudaici (Alexander, 2008, pp. 73-5). Non è un caso che l'unico manoscritto che

tramanda il 2 *Baruc* insieme al testo siriano della Bibbia ebraica, il *Codex Ambrosianus B. 21 inf.*, preservi traduzioni – sempre in siriano – di tre scritti in un modo o nell'altro connessi alla catastrofe del 70, appunto il 2 *Baruc*, il 4 *Esdra* e il libro VI della *Guerra giudaica* di Flavio Giuseppe, riuniti come in una sorta di collezione che potrebbe riflettere gli usi di ambienti giudaici e protocristiani precedenti proprio per commemorare gli eventi della distruzione del tempio. D'altronde, che il libro delle *Lamentazioni* e quello di Baruc (molto probabilmente proprio il 2 *Baruc* o ulteriori materiali visionari connessi alla figura del segretario di Geremia) venissero letti insieme per rievocare la caduta di Gerusalemme sotto i Babilonesi, comunque intesa come vero e proprio momento topico attraverso cui collegarsi anche a successivi momenti critici, è attestato nelle *Costituzioni apostoliche* (5,20), uno scritto databile tra il 350 e il 380 ca. d.C. e riconducibile a gruppi di seguaci di Gesù che mostrano ancora forti tangenze con ambienti giudaici.

Nelle società "tradizionali", la manifestazione del dolore è una prassi routinizzata guidata da professionisti che possono spesso non avere alcun interesse personale per l'oggetto che costituisce lo specifico del lamento stesso, e questo evidenzia soprattutto la dimensione performativa della pratica; per cui anche le prassi di commemorazione presupposte negli scritti apocalittici post-70, atti di forte costernazione collettiva per un evento luttuoso come la caduta del tempio di Gerusalemme, avranno avuto una forte dimensione performativa. In questo quadro, proprio la *performance* del lamento collettivo appare capace di innescare processi di riflessione *ex post* che, partendo dalla routinizzazione, generano a loro volta riproposizioni realmente ossessive che in un modo o nell'altro tentano di riposizionare ricordi che vogliono in qualche maniera recuperare l'eccentricità della stessa prassi ritualizzata.

Mettere in atto prassi associate al lamento, e quindi azioni ritenute altamente significative a livello religioso e/o tradizionale e che spesso implicano stati di forte autoumiliazione o di autocolpevolizzazione, può predisporre a esperienze di diminuzione del proprio sé e della propria corporeità (cfr. Harkins, 2016). Se simili processi sono sostanzialmente sovrapponibili agli stati di stress emotivo legati alla perdita di un caro o a un evento particolarmente traumatico, proprio la dimensione pubblica del rituale inevitabilmente innesca anche un meccanismo di uscita dall'auto-diminuzione o di risoluzione, che trova espressione in una sorta di processo di "morte e rinascita" sancito tradizionalmente, in quanto realmente

analogo, o sostanzialmente sovrapponibile, a eventi che ripropongono quello stesso processo.

Gli aspetti performativi del lamento pubblico, che nel contesto del giudaismo post-70 si riallacciano a passati ritenuti particolarmente emblematici, sono evidenti nell'associazione tra discorso in prima persona, che fa da specchio alla situazione presente, e l'attribuzione della rievocazione a una maschera pseudepigrafica vissuta proprio in quel passato ritenuto speculare allo shock attuale; allo stesso modo, allusioni a fenomeni di prostrazione per la situazione presente vengono, per così dire, ricodificati grazie a esperienze affettive che si ritrovano in contesti tradizionali ritenuti autorevoli. In tale riproposizione, pratiche, esperienze e parole passate che parlano e agiscono *hic et nunc* diventano motori capaci di generare e/o riformulare una concezione del tempo che iscrive l'individuo in una sorta di prisma che, dal passato, si congiunge direttamente alla risoluzione, che dovrebbe essere sancita dalla messa in atto del rituale collettivo.

### La successione degli imperi tra diacronia e sincronia

In due saggi dell'ultimo Momigliano (2016, pp. 35-42, 105-20) appare una fondamentale valutazione dell'idea di storia quale sembra emergere dagli scritti apocalittici provenienti soprattutto dal giudaismo ellenistico-romano, idea che il cristianesimo avrebbe definitivamente fatto sua grazie al precedente incontro avvenuto tra giudaismo e mondo ellenistico. Alla base di tale valutazione ci sarebbe quella netta differenza tra concezione ciclica del tempo, propria della storiografia greco-romana, e visione lineare tipica soprattutto della riflessione sul passato giudaica e protocristiana, dicotomia peraltro divenuta patrimonio quasi comune per influsso di Mircea Eliade (1949), che su questa stessa distinzione ha giostrato buona parte della sua ricerca comparativo-fenomenologica e storico-ermeneutica.

Arnaldo Momigliano ha sottolineato che non è affatto vero che la nozione del tempo ciclico sia stata l'unica opzione disponibile per i Greci. Ne consegue che soprattutto per gli storici greci il futuro non entra a determinare epistemologicamente la successione degli eventi, nonostante nella loro concezione vi fossero immagini lineari di successione di età e imperi. Momigliano ha individuato una netta differenza tra la storiografia classica e quella biblica, nonostante quest'ultima, soprattutto in seguito ai

processi di ellenizzazione del giudaismo, avesse vissuto forti dinamiche di assimilazione rispetto alla cultura dominante. Tra gli elementi che definiscono i tratti propri della storiografia biblica, uno dei più rilevanti sarebbe proprio quello legato ai nessi tra storia e profezia, che appaiono in maniera perfettamente strutturata nell'opera visionaria legata a Daniele, non a caso riconducibile proprio all'epoca tardoellenistica.

Nel saggio su *Apocalissi ed esodo nella tradizione ebraica* (originariamente pubblicato nel 1986), Momigliano ha messo anche in luce come la "rivelazione apocalittica" includa «passato e futuro, quello che fu e sarà, la fine della storia e il principio della storia» (Momigliano, 2016, p. 36); la rivelazione della vera fine – sottolinea Momigliano – porta anche alla rivelazione del vero principio, tanto che «l'Eden anteriore al peccato si tocca con l'Eden della redenzione» (*ibid.*), nonostante lo studioso noti anche come nel giudaismo vi fosse una storia passata che ha valore paradigmatico e utopico senza per questo essere proiettata nel futuro ultimo o implicare la fine del mondo, quella dell'Esodo<sup>9</sup>.

È piuttosto evidente che una ricostruzione di questo tipo finisca con il riproporre quella dicotomia tra visione ciclica e lineare del tempo che ha nutrito soprattutto le discussioni teologiche novecentesche incentrate su quell'insieme di dottrine comunemente definite come "escatologiche". Con il termine "escatologia" di solito si intende la dottrina sulle cose ultime, vale a dire l'insieme delle rappresentazioni che il mito, le religioni o altre forme culturali hanno elaborato come interpretazione del destino ultimo dell'uomo e del mondo. Tali costruzioni, ritenute attestare, sebbene in vario modo e con differenti gradi, in culture antiche diverse, sono state assunte, soprattutto a partire dalla riflessione teologica moderna, come elemento tutto sommato uniforme e monolitico attraverso cui contestualizzare il cambiamento di rotta innescato proprio dalla resurrezione di Gesù rispetto alla visione del tempo delle culture politeistiche. In questo senso, il concetto di escatologia, non a caso comunemente impiegato negli approcci fenomenologici allo studio delle religioni antiche (ad esempio, cfr. Albinus, 2000, p. 9), nel contesto della riflessione teologica cristiana (in senso molto lato) non appare solo come uno strumento euristico comparativo, ma come un fondamentale tassello di un'impalcatura teologica di natura sistemica, che ha per oggetto le questioni del destino ultraterreno dell'anima e del giudizio cui essa verrà sottoposta alla fine del tempo umano o storico. Il costrutto teologico dell'escatologia cristiana, assumendo come punto di partenza la insanabile differenza tra tempo ci-



clico politeistico e tempo lineare giudaico, vede pertanto nella letteratura apocalittica un bacino di raccolta di concezioni e dottrine generalmente riconducibili all'ambito escatologico, che il cristianesimo avrebbe successivamente realizzato e sintetizzato al massimo grado nella figura di Gesù. Come cercherò di mostrare qui e anche nel prosieguo (cfr. *infra*, spec. pp. 223-6), è necessario dismettere le lenti con cui si guarda all'escatologia giudaica come a un tutto organico e monolitico, concentrandosi invece sulla strutturazione interna propria di ciascun resoconto.

Daniele ricorre alla schematizzazione del passato sulla base della teoria di successione dei sovrani in due punti del testo, il capitolo 2 e il capitolo 7 (cfr. Flusser, 1972; Collins, 1993, pp. 167-9). Il primo passo, che sembra potersi riferire a un'epoca di poco antecedente alla rivolta sotto Antioco IV Epifane (epoca in cui il testo è stato probabilmente ricucito in una forma più o meno definitiva), interpreta il sogno di Nabuconodosor sulla statua costituita di quattro metalli differenti (una successione di metalli, sebbene per indicare vere e proprie ere e non regni, si trova in Esiodo, *Le opere e i giorni*, 1,109-201). L'interpretazione fornita dal testo è che i quattro metalli rappresentano quattro regni, quello dei Babilonesi, dei Medi, dei Persiani e dei Greci di Alessandro Magno e dei suoi successori. Qui la successione degli imperi mira, quasi inevitabilmente, all'intervento diretto del dio di Israele che giunge per sostituire i regni terreni con quello divino al termine delle vicende umane (immagine rappresentata con la pietra di Dn 2,34-35.44-45 che colpisce i piedi della statua frantumandoli).

L'altro punto del testo in cui ritorna una visione della storia come successione di sovrani è il capitolo 7, dove all'immagine della statua si sostituisce quella degli esseri mostruosi. Questo capitolo è quasi certamente collocabile all'epoca della redazione finale del libro di Daniele, intorno al 164-163 a.C. (cfr. *infra*, pp. 340-3). La sezione appare come una compilazione di materiali di diversa natura e sicuramente preesistenti, riassemblati per aderire a una delle molteplici strategie di resistenza intragiudaiche legate soprattutto alla prima fase della rivolta maccabaica (cfr. Portier-Young, 2011, pp. 223-79). Soprattutto nel caso di Dn 7, la teoria di successione dei regni sfocia in un'immagine di liberazione che coincide con la fine del tempo umano e l'avvento della sovranità di Jhwh così come di coloro che ne propagano i dettami (Dn 7,9-14.26-27).

Una teoria della successione dei regni fortemente debitrice nei confronti della descrizione del libro di Daniele si trova in due resoconti visionari rin-

venuti a Qumran, 4Q246, detto anche *4QApocalisse aramaica* o *4QPseudo-Daniele<sup>d</sup>*, e 4Q552-553, detto anche *4QQuattro regni*.

Il primo testo, databile su base paleografica alla fine del I secolo a.C., appartiene con buona dose di verosimiglianza a un vero e proprio “ciclo danielico” (nonostante il nome di Daniele non appaia mai all’interno dei frammenti), una serie di scritti che rimodulano e riformulano immagini ed episodi ugualmente attestati nel libro di Daniele (cfr. Collins, 1996; per la trad. it. dei testi qumranici riconducibili a un vero e proprio “ciclo danielico” cfr. TQ, pp. 250-3, 473-6). Qui la successione non è imperniata sul numero quattro ma è più generica, dato che il sopraggiungere di una figura regale e insieme oltremondana designata come «figlio di Dio» o anche «figlio del grande Dio» e «figlio dell’Altissimo» (cfr. I 8 e II 1) e fortemente legata a una collettività che beneficerà del suo governo vedrà una inevitabile decadenza dei regni umani paragonati a stelle cadenti (cfr. II 1-2). Ciascuno di questi regni manterrà il potere per un certo periodo d’anni, mentre «un popolo ne distruggerà un altro, e una provincia un’altra», finché «sorgerà il popolo di Dio e tutti abbandoneranno la spada» (ivi, p. 251).

L’altro testo è sempre un resoconto visionario scritto in aramaico, databile su basi paleografiche alla seconda metà del I secolo a.C., in cui un re (forse Belshazzar o lo stesso Nabuconodosor) riceve una visione di quattro alberi, ciascuno associato a un essere proveniente dall’aldilà. Ogni albero rappresenta un regno, ma lo stato altamente frammentario del manoscritto ha permesso solo l’identificazione certa del primo, coincidente con Babele e la Persia (cfr. fr. 1, col. II, l. 5; ivi, p. 252). L’uso di alberi per rappresentare i regni ha paralleli nella letteratura profetica (cfr. Ez 17 e Zc 11,2) e affianca l’uso di altri simboli come animali, corni e metalli. Va ricordato, a tal proposito, che in Dn 4 Nabuconodosor ha un sogno in cui vede «un albero di grande altezza in mezzo alla terra. Quell’albero divenne alto, robusto, la sua cima giungeva al cielo ed era visibile fino all’estremità della terra» (4,7). Successivamente Daniele informa il re che l’albero rappresenta il re stesso e il suo regno, sebbene il testo nel prosieguo non sviluppi ulteriormente questa associazione, per cui non è possibile sapere se scritti come 4Q552-553 si siano proposti il compito di sanare quella che appariva a tutti gli effetti come una evidente lacuna all’interno dei materiali autorevoli circolanti nei loro contesti di riferimento.

Nel *4 Esdra* (11,1-12,51) il veggente ha un sogno in cui un’aquila con dodici ali, otto contro-ali (che fuoriescono dalle precedenti) e tre teste (di cui una più alta delle altre) sale dal mare (cfr. Bizzarro, 2014). L’aquila vola su

tutta la terra e la domina con le ali che, obbedendo a una voce che viene fuori dal corpo dell'aquila, vegliano a turno (11,9 = AAT I, p. 467). Le ali sulla parte destra regnano una dopo l'altra, con la seconda che dura più delle altre, e poi scompaiono, mentre quelle del fianco sinistro in parte tengono il potere per poco, in parte scompaiono senza tenerlo affatto, così come due delle otto contro-ali (o "alette").

Delle sei contro-ali rimaste, due si mettono sotto la testa, mentre quattro meditano di regnare, ma scompaiono quasi subito o vengono divorate dalla testa di mezzo, che è la più grande. Quest'ultima regna a sua volta «più di tutte le ali che c'erano state prima» (11,32 = ivi, p. 469), per poi scomparire. Allora la testa di destra divora quella di sinistra, ma improvvisamente si vede uscire da una foresta un leone che con voce umana rimprovera all'aquila di avere oppresso brutalmente il mondo e la condanna a scomparire, liberando così i popoli. Viene allora meno l'unica testa rimasta, e le due contro-ali superstiti tentano di regnare, «ma il loro regno era debole e pieno di disordini» (12,2 = ivi, p. 471), mentre l'aquila prende fuoco (12,3).

L'angelo spiega a Esdra che l'aquila è «il quarto regno apparso in visione a [...] Daniele» (12,12 = ivi, p. 471), sebbene la sua interpretazione, ora, debba essere diversa da allora (12,13): il regno prefigurato da Daniele si riferisce, in realtà, a dodici re, dei quali il secondo durerà più di tutti; la voce uscita dal mezzo del corpo indica che verso la metà del periodo vi saranno disordini che saranno però superati e le otto contro-ali indicano otto re ancora più violenti degli altri, «i cui regni saranno brevi e i cui anni rapidi» (12,20 = ivi, p. 472) e due di questi saranno serbati per la fine. Le tre teste sono tre re ancora più violenti, di cui solo uno morirà nel suo letto (la testa che scompare), mentre gli altri saranno uccisi, e il primo per mano del secondo. Il leone è l'inviato di Jhwh, che annienterà l'aquila e libererà Israele (12,33-34), mentre le dodici ali rappresentano probabilmente i dodici Cesari (Cesare, Augusto, Tiberio, Caligola, Claudio, Nerone, Galba, Otone, Vitellio, Vespasiano, Tito e Domiziano), sebbene l'autore sembri identificare i tre imperatori Flavi anche con le tre teste e ripetere alcuni dei Cesari minori in relazione alle contro-ali.

Non siamo di fronte a un testo storiografico, per cui è piuttosto difficile cercare di rinvenire all'interno della visione riferimenti puntuali a vicende meglio note da altri documenti<sup>9</sup>; ciò che appare evidente, a ogni modo, è una forte ripresa dell'idea della successione degli imperi rifunzionalizzata in chiave intraromana, nel senso che questa appare sostan-

zialmente circoscritta ai soli imperatori di Roma (il cui potere è rappresentato icasticamente proprio dall'immagine dell'aquila). Nel 4 *Esdra*, dunque, la teoria della successione dei sovrani si presenta come l'esito estremo della teoria danielica di successione dei regni, e anche in questo caso essa appare come uno strumento narrativo funzionale allo scioglimento della vicenda umana che si concretizza nell'avvento di un inviato divino a cui spetta il compito di inaugurare la definitiva affermazione di Jhwh e del suo popolo.

Lo schema della successione dei sovrani si trova anche nel *Testamento di Mosè*, sebbene in una forma meno cadenzata (non più "quattro" sovrani, ma più genericamente re «che eserciteranno il dominio»: 6,1-9 = AAT IV, pp. 221-3). Se è legittima l'ipotesi di una datazione abbastanza alta almeno per una buona parte del testo, riconducibile più o meno all'epoca di Antioco IV, il capitolo 6 appare come una sorta di inserzione successiva riconducibile all'epoca erodiana (37 a.C.-4 a.C.). In tale quadro, si comprende come un'inserzione che ha a che vedere con la successione di sovrani sia apparsa particolarmente efficace proprio per delineare uno scioglimento delle vicende umane che troverebbero così una loro risoluzione facilmente adattabile anche a una fase della storia umana diversa da quella narrata nella parte precedente del testo ma che è ritenuta strettamente connessa alla prima.

Se, come abbiamo peraltro già visto, è senz'altro vera l'affermazione secondo cui sono ravvisabili, nei testi visionari giudaici, ambiti tradizionali in cui i tempi finali si configurano come una fase di cesura netta tra il passato e la fase che vedrà la definitiva coabitazione tra Jhwh e i suoi fedeli, è altrettanto importante sottolineare che questo tempo appare talvolta come il frutto di quella vera e propria possibilità che taluni hanno di intravedere, *hic et nunc*, gli eventi che si svolgeranno alla fine e gli effetti che questi avranno sui propri correligionari. Il tempo finale o anche l'*eschaton*, in questo senso, appare come uno stratagemma narrativo di natura prismatica in cui il passato e il futuro risultano riconfigurati per riflettersi reciprocamente e riprodurre così la dimensione propria dell'esperienza psicotropa e i relativi processi di reintegrazione e rievocazione. In sostanza, l'escatologia intesa come insieme di dottrine funzionale allo sviluppo della teologia propriamente cristiana non è altro che l'elevazione a sistema di una modalità di ricostruzione narrativa, utilizzata da alcuni *prosumers*, derivante o in qualche modo legata a esperienze di natura psicotropa più o meno ritualizzate.

## Raccontare il tempo

Gli studi sui rapporti tra cognizione umana e concezioni temporali da tempo stanno sottolineando come l'essere umano si disponga a comprendere e interpretare la realtà utilizzando diversi "tipi" di pensiero; come osservato, tra gli altri, da Jerome Bruner (1986, trad. it. pp. 15-7), si possono individuare due tipi di funzionamento cognitivo e modi di pensare, ognuno dei quali fornisce un proprio metodo di ordinamento dell'esperienza e di costruzione della realtà, oltre a principi operativi e criteri di validità specifici; si tratta del pensiero paradigmatico e di quello narrativo, e i loro principi operativi, le loro leggi e i loro statuti, aggiunge Bruner, emergono come peculiari, eterogenei e irriducibili.

Come si caratterizzano questi due veri e propri filtri del reale? Il pensiero paradigmatico, detto anche logico-scientifico, persegue l'ideale di un sistema descrittivo ed esplicativo formale o matematico: si tratta, in buona sostanza, dello stile cognitivo "forte" tipico delle scienze naturali (ma anche di forme discorsive che, in un modo o nell'altro, hanno condotto a quelle fatte proprie dal discorso scientifico), in cui i fenomeni sono descritti e rappresentati in termini causali e nomotetici.

Andrea Smorti (1994, pp. 93-5), sulla scorta di Bruner, ha sottolineato che l'ambito di applicazione del pensiero logico-scientifico sia *in prevalenza* quello fisico, in quanto dinamica decisamente più economica dal punto di vista psichico e soprattutto perché fortemente legata alla categoria della causalità e ai principi di identità e contraddizione; ma è possibile ritenere che tale modalità argomentativa abbia più di un precedente nei diversi discorsi tradizionali improntati a quelle che Foucault ha definito come "aleturgie" o procedure "veridicizzanti"<sup>11</sup>, che tanta parte hanno avuto nelle modalità discorsive storiografiche e filosofiche che dall'antico si sono riversate *anche* nel discorso scientifico moderno. La categoria della casualità è l'esponente della temporalità naturale in cui il "prima" (la causa) precede e induce il "dopo" (l'effetto). In questo modo viene a crearsi una

rigida asimmetria fra la causa e l'effetto, un'asimmetria che dal punto di vista temporale istituisce il "preciso rapporto" fenomenico fra il prima e il poi: la causalità, perciò, si configura come la forma temporale propria del pensiero paradigmatico, una temporalità che si può a pieno titolo indicare come paradigmatico-diacronica (Bochicchio, 2011-12, p. 17).

Se il tempo dell'esperienza, o il tempo che tenta di riprodurre l'esperienza fenomenica, è quello in cui regnano il senso del prima e del poi o anche quello della permanenza e della continuità, ciò implica una sorta di necessità paradigmatica che ha sempre un andamento diacronico, persino nella simultaneità. Se pensiamo al rapporto di causa ed effetto, notiamo come questo sia espressione di un principio logico, ed emerga come una sorta di diacronia logica che sussiste anche quando lo scarto cronologico fra la causa e l'effetto appare inesistente.

La temporalità del racconto apocalittico che tenta di riprodurre esperienze di natura psicotropa, o legate principalmente all'agire emozionale, segue invece regole diverse. Se la determinazione temporale della diacronia logica istituisce una temporalità che si riallaccia alla (o tenta di dare conto della) realtà fenomenica, va però rilevato che esistono tante altre reazioni o situazioni che non si esauriscono nel territorio della logica, per cui il dominio del fenomenico emerge come solo *una* delle possibili regioni di senso che l'essere umano si trova quotidianamente a vivere. Fra gli altri generi d'essere con cui l'uomo ha a che fare, vi sono senz'altro i processi e gli oggetti legati a esperienze di natura psicotropa: un territorio, quello degli inneschi emozionali (o psicotropi), che può essere segnato da leggi e statuti suoi propri, molto diversi da quelli della logica diacronica.

È possibile qui richiamare una classificazione che si trova già in Sigmund Freud (1856-1939), e che successive ricerche di matrice cognitiva hanno in parte rimodulato su basi esperienziali senza tuttavia mutarne, almeno a parere di chi scrive, una certa sostanza di fondo: nel *Compendio di psicoanalisi*, Freud (1940, trad. it. p. 595) scrive che «le regole fondamentali della logica non hanno alcun valore nell'inconscio, il quale, si può dire, è il regno dell'illogico», perché i processi inconsci non obbediscono ai tradizionali principi della logica, come quelli di identità, di contraddizione, del terzo escluso, né rispettano la legge di causalità o anche le più elementari operazioni matematiche.

Questo non vuol dire che i processi inconsci non esprimano una loro logica, un loro ordinamento e delle loro leggi: lo stesso Freud, quando ne descrive il funzionamento, ricostruisce una logica che opera per condensazione, spostamento e sostituzione dei contenuti psichici. In questa logica, che si può definire "notturna", gli assiomi della logica "diurna" vengono contraddetti, come accade nei sogni, dove i contraddittori coabitano, le alternative si congiungono, le parti sono equivalenti al tutto, e così via. Insomma, per utilizzare un concetto caro a Ignacio Matte Blanco (1908-

1995), la logica dell'inconscio è una logica ispirata al principio di simmetria, perché «tratta come se fossero simmetriche delle relazioni che in logica bivalente sono considerate asimmetriche. Esempio: se Giovanni è il padre di Pietro, per l'inconscio profondo Pietro è anche il padre di Giovanni» (in Bria, Oneroso, 2004, p. 25).

Se, come abbiamo visto, la logica diacronica crea una rigida e stabile asimmetria fra causa ed effetto, soggetto e predicato, A e non-A, parte e tutto, dove asimmetria significa soprattutto iscrivere un concetto o un oggetto in un certo insieme o classe, questo implica anche che la stessa asimmetria logica diacronica si determina come temporalità costituita da un prima e da un poi. In altre modalità cognitive, di contro, sembra vigere invece un principio di simmetria, per cui le relazioni fra gli insiemi comportano una notevole reversibilità: nei sogni la causa può essere anche effetto, la parte può essere anche il tutto, il maggiore può essere anche il minore, e così via. In questo caso, dunque, l'ordine logico del prima e del poi viene annullato: in termini freudiani, più ci si inoltra nelle profondità dell'inconscio, più si allenta la asimmetria delle relazioni temporali diacroniche, e ogni prima e poi diventano una sorta di adesso; in altre parole, poiché «il tempo comporta la consapevolezza di una successione ordinata, con la simmetrizzazione l'ordine, che è per sua natura asimmetrico, scompare e con esso la consapevolezza del tempo» (Matte Blanco, 1975, trad. it. p. 32).

È possibile dunque ritenere che molti testi visionari, in quanto testi che riproducono costantemente una sorta di oscillazione tra tempo dell'esperienza e rievocazione memoriale e/o narrativa (dovuta probabilmente all'attività di veri e propri *prosumers*), tentino di saldare le due dimensioni, che ritroviamo così sovrapposte nel testo grazie a diversi stratagemmi di natura letteraria. Uno di questi appare proprio quello della successione degli imperi, così come notato dallo stesso Momigliano nel suo saggio su *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*.

Nei testi apocalittici giudaici, modalità di definizione dei rapporti di casualità storica vengono assunte evidentemente per ricondurre le dinamiche proprie del tempo dell'esperienza psicotropa più o meno ritualizzata, per sua natura simmetrico, in quello dell'asimmetria e della diacronia, e iscrivere così l'esperienza stessa in un quadro di dicibilità e spendibilità che, in un modo o nell'altro, riesca a ricondurre l'indicibile, o anche ciò che potrebbe essere percepito come eccessivamente individuale e/o eccentrico (almeno secondo certe valutazioni), nella prospettiva del noto o del consolidato, o di una individualità che agisce più direttamente nel solco

del noto e del consolidato, e quindi nelle modalità di classificazione del reale che sono proprie dell'asimmetria diacronica.

### Perché i seguaci di Gesù hanno scritto delle apocalissi?

Sia l'Apocalisse di Giovanni che il *Pastore di Erma*, come anche l'*Ascensione di Isaia* e l'*Apocalisse di Pietro*, vanno collocate, nella loro redazione più o meno definitiva, tra la fine del I e il II secolo d.C., per cui è ragionevole ritenere che, subito dopo la morte di Gesù, una delle principali "vie di fuga" rispetto a tale evento traumatico – l'idea di un imminente ritorno del *leader* – abbia reso particolarmente evanescenti le forme di tesaurizzazione delle esperienze di contatto diretto con l'oltremondo vissute dai suoi seguaci.

Negli scritti prodotti dai primi seguaci si trovano molte affermazioni sul ritorno di Gesù alla fine dei tempi, un evidente portato della trasformazione a cui sono stati sottoposti alcuni ricordi legati a parole e detti variamente riconducibili a lui. Dopo la morte di Gesù, i seguaci hanno continuato a credere che il regno sarebbe arrivato e che in questo evento Gesù avrebbe avuto una funzione di primo piano. L'idea del ritorno di un Gesù plenipotenziario o afferente ormai alla dimensione celeste deve essere stata teorizzata molto presto e non doveva apparire come un qualcosa di estraneo rispetto alla cultura giudaica del tempo ma, semmai, come una particolare rideclinazione di elementi propri di quella stessa cultura legata a specifiche esperienze religiose individuali vissute da particolari agenti afferenti all'universo giudaico e capaci di rendere particolarmente appetibili – all'interno dei rispettivi contesti di riferimento – tali rideclinazioni culturali della propria religione vissuta (cfr. Rüpke, 2016, trad. it. spec. pp. 209-58).

I Ts 4,15-17 testimonia innanzitutto della ripresa e del riadattamento, nel contesto occasionale della lettera, di un immaginario di tipo visionario e legato a esperienze di contatto diretto con il mondo divino in cui Gesù assume una assoluta centralità<sup>12</sup>. Molti scritti dei credenti in Gesù fanno luce su riposizionamenti e riattualizzazioni di dialoghi svoltisi durante le cosiddette apparizioni del Gesù risorto, che proprio Paolo testimonia essere stata una modalità di relazione tra Gesù e i suoi seguaci abbastanza frequente già alla metà del I secolo. Si osserva, nei vari racconti delle apparizioni, una struttura abbastanza standardizzata: il dubbio e la dispera-



zione dei discepoli, una figura che appare ma che non è immediatamente riconosciuta, l'affermazione dell'esistenza che continua e del carattere ol-tremondano dell'essere apparso.

Questo schema ricorrente – che va ben oltre quelli che si possono considerare come meri paralleli letterari e che evidentemente ripropone i tratti di esperienze di natura psicotropa vissute e culturalizzate in vario modo da diversi agenti culturali – si riallaccia a casi di apparizione presenti nella letteratura greca e nella stessa Bibbia ebraica: Apollonio di Tiana, Romolo, Aristeo di Proconneso, Cleomede di Astupalea, Pellegrino Proteo e altri *theioi andres*, o uomini divini (la vicinanza nello schema del racconto è piuttosto evidente soprattutto per la storia di Emmaus; cfr. Lc 24,13-53), ma anche elementi propri delle teofanie bibliche, come l'iniziativa inattesa e la chiamata di Jhwh, le promesse a un singolo individuo e al popolo, nonché la conseguente missione o compito sia per l'individuo che per il popolo (Gen 18; Es 3; Gdc 5,13; Tb 5,12) o anche quelle legate al ritorno di personaggi autorevoli della tradizione non morti ma rapiti da Dio stesso direttamente in cielo (i casi di Enoc ed Elia).

In 1 Cor 15,5-8 Paolo racconta che, dopo la sua morte, Gesù sarebbe apparso diverse volte: a Cefa, ai Dodici, a cinquecento persone riunite insieme, a Giacomo, a tutti gli apostoli e anche a lui. Simili esperienze singole o collettive sono quasi certamente la conseguenza di azioni ritualizzate di natura psicotropa e hanno molto probabilmente portato a mettere insieme e a trasmettere soprattutto raccolte di *testimonia* e veri e propri florilegi in cui si riteneva di intravedere riferimenti all'imminente ritorno del *leader*, sebbene in altra forma rispetto a quella storica o terrena<sup>13</sup>. Le stesse apparizioni, in un simile contesto, potevano talvolta essere interpretate come anticipazioni del secondo e definitivo ritorno di Gesù: l'invocazione «Vieni, Signore Gesù!» attestata in 1 Cor 16,22, Ap 22,20 e *Didaché*, 10,6 – nonostante i riadattamenti funzionali cui è stata sottoposta<sup>14</sup> – testimonia proprio di questa ambiguità di fondo, un invito al Signore a giungere per compiere la fine del tempo prettamente umano ma anche una sorta di ripetizione collettiva, di natura sostanzialmente psicotropa, che doveva innescare contatti diretti con l'oltremondo a loro volta ricordati e rimessi in circolo come visioni dirette di Gesù che anticipavano, in qualche modo, la sua venuta ultima.

Con il passare del tempo, l'idea di una imminenza del ritorno finale di Gesù si è però andata via via affievolendo. Il Vangelo di Luca pensa che «la venuta del regno sia certa, ma non imminente» (Bovon, 1991-2001, trad.

it. vol. II, p. 885) e polemizza con chi crede che Gesù attendesse “subito” la venuta del regno al momento dell’ingresso a Gerusalemme (Lc 19,11). La polemica di Luca dimostra che questa attesa era stata rilevante tra i seguaci di Gesù. È probabile che i credenti di Gesù della seconda e terza generazione non avessero a disposizione delle parole chiare del loro *leader* sul ritardo del regno, per cui gli scritti che iniziano a formarsi in maniera più o meno compiuta ricorrono soprattutto alle raccolte di *testimonia* profetici o a resoconti, piuttosto scarni, di esperienze di contatto diretto con Gesù, reinterpretandoli e riformulandoli per dare conto di questo fondamentale scarto tra necessità dell’imminenza e inevitabile ritardo del suo ritorno nella gloria. Da qui la posizione che troviamo, ad esempio, in At 1,7, dove l’attesa del regno non è più l’oggetto principale, per cui i discepoli devono occuparsi dei tempi che «il Padre ha riservato alla sua scelta». Anche nel Vangelo di Giovanni troviamo un netto spostamento di prospettiva: dall’attesa del radicale rivolgimento operato dal regno futuro si passa alla ricerca di una rinascita interiore, in modo che ciascuno possa conquistarsi una vita nuova ed eterna (Gv 1,12).

I processi di selezione e di sostituzione di prospettive nuove a quelle del passato messi in atto dai seguaci di Gesù – «un’operazione continua, svolta per lo più senza regole codificate o piani sistematici» (Geertz, 1995, p. 51) – hanno verosimilmente portato i diversi credenti a riflettere e a mettere in campo strategie di ricomposizione e di adattamento delle esperienze di contatto diretto con Gesù provenienti dal passato, spesso integrandole con nuove esperienze ritenute di natura analoga. L’opera di rimessa in moto di frammenti visionari o di resoconti di accesso in prima persona all’oltremondo di matrice tradizionale (molto spesso, a loro volta, il prodotto di complesse pratiche di rilettura di materiali preesistenti non necessariamente derivanti da gruppi di seguaci di Gesù), trasmessi secondo forme di testualità piuttosto evanescenti e comunque fortemente debitorie dell’oralità, ricompatta e ricodifica il problema del rapporto tra il permanere di *questo* mondo e le esperienze di visione diretta del Gesù che verrà alla fine.

La produzione di scritti visionari che articolano e ridisegnano tale nesso in modo più o meno organico rappresenta, dunque, una risposta di taluni alle elaborazioni e alle trasformazioni di differenti messaggi di volta in volta ricondotti a “differenti” Gesù, quello della storia – che ha verosimilmente detto e fatto determinate cose durante la sua esistenza terrena – e quello visionario, quel Gesù che è *visto* giungere e che riarticola, in funzione di questa sua venuta, il passato, il presente e il futuro.

## Il tempo dell'esperienza e la sua rievocazione nell'Apocalisse di Giovanni e nel *Pastore di Erma*

Prima di condurre alle sue estreme conseguenze teoriche il ragionamento, è comunque importante soffermarsi sui rapporti tra il tempo dell'esperienza e la sua rievocazione (o anche simbolizzazione, secondo la terminologia approntata da Sperber; cfr. *supra*, pp. 151-2) all'interno dei resoconti visionari sicuramente afferenti agli ambienti dei seguaci di Gesù tra I e II secolo d.C.

L'Apocalisse di Giovanni vede la prossima e imminente venuta del Gesù celeste («il tempo infatti è vicino», Ap 22,10; ma cfr. anche 22,6: «inviò il suo angelo a mostrare ai suoi servi le cose che debbono avvenire presto», trad. it. in Lupieri, 1999, pp. 97, 99) in un orizzonte di appiattimento del tempo storico che muove dal momento in cui si svolgono le esperienze di contatto diretto con l'oltremondo vissute dal suo autore. Qui il discorso visionario rappresenta uno spartiacque tra un presente di contaminazione e adeguamento ad ambienti ritenuti incompatibili con la pratica di vita propria del vero seguace di Gesù e un futuro, anticipato nell'esperienza diretta del mondo altro, in cui Gesù – soggetto e oggetto della rivelazione – mostra l'esclusivismo proprio della coabitazione ultima e definitiva tra Jhwh/Gesù e i suoi seguaci. La dimensione del tempo ultimo, in questo senso, appare come un orizzonte imminente che riproduce e riassume, in prospettiva cosmica, il passato (a cui si allude quasi continuamente associando e rimodulando frammenti memoriali provenienti soprattutto dalla Bibbia ebraica) e lo rende funzionale alla decifrazione e alla realizzazione anticipata del futuro ultimo e definitivo che si concretizza nella visione della Gerusalemme celeste.

L'assenza della pseudepigrafia, che, come tale, pone il futuro escatologico in un presente limitato e avvertito come urgente (sebbene anche qui il riassetto di immagini dal forte tenore allegorico tenda a porre tale contingenza in una luce fortemente universale), si osserva nello stesso *Pastore di Erma*. L'autore, che dice di chiamarsi Erma, tende a rappresentarsi come un individuo fortemente connotato in quanto tale, tanto da offrire non poche informazioni sul suo passato personale e sulla sua famiglia (cfr. Simonetti, 2015, pp. 181-3). Al di là della questione se tali notazioni rappresentino o meno dati reali, rimane che l'orizzonte temporale dello scritto vuole essere quello di un *hic et nunc* in cui irrompe e si manifesta la realtà altra legata a una serie di contatti diretti con essa.

Erma si presenta come tramite di una serie di rivelazioni ricevute prima da un'anziana signora e successivamente da un'entità definita "Pastore" (in greco *poimēn*); nonostante la cornice della rivelazione, il contenuto ha però un prevalente carattere edificante e/o morale, incentrato in buona parte sull'invito alla penitenza e a "vivere per Dio". Le numerose descrizioni di natura allegorica e le molteplici personificazioni, che in un modo o nell'altro riassemblano immaginari e materiali di diversa provenienza (sebbene i riferimenti a passi o a frammenti di matrice biblica siano abbastanza scarsi), non fanno altro che universalizzare moniti e raccomandazioni a vivere il presente secondo certe direttive e certi insegnamenti, prospettando un vero e proprio programma di "mutazione del sé" (cfr. Osiek, 1999, p. 29).

La terza visione dell'opera (9,1-21,4), ottenuta dopo che Erma ha pregato e digiunato, rappresenta uno dei fulcri attorno a cui ruota il resoconto nella sua interezza. Qui troviamo l'immagine della torre, un riferimento abbastanza esplicito a una collettività costituita da "pietre"/seguaci, alcuni fedeli (rappresentati come pietre che si inseriscono senza difficoltà nella costruzione) e altri che hanno invece bisogno di un percorso di perfezionamento (le pietre che vanno squadrate e riparate); in questo quadro troviamo però anche pietre scartate, un'allusione a coloro che non sembrano porsi in linea con quanto Erma ha ottenuto durante le sue esperienze di contatto diretto con il soprannaturale. Nell'ambito della visione, Erma sottolinea che quando la torre sarà completata avverrà la fine e che ciò avverrà presto (16,9; trad. it. in Simonetti, 2015, p. 255). Ma nel prosieguo che cosa sia effettivamente questa "fine" (in greco *telos*) non è ulteriormente specificato; a ciò si unisca che nella IX *Similitudine* (89,3; ivi, p. 439) si sottolinea che la manifestazione terrena di Gesù è avvenuta «alla fine degli ultimi giorni» (in greco *ep' eschatōn tōn ēmerōn tēs synteleias*). Il richiamo a imminenti tempi ultimi appare completamente finalizzato al pentimento e alla trasformazione di sé, *hic et nunc*. Il tempo sta lì lì per giungere, per cui è necessario prepararsi. Questo tempo "ultimo" giungerà quando l'edificazione dei vari seguaci sarà terminata, e in quel momento non vi sarà posto per chi ha tardato a uniformarsi al comportamento indicato da Erma (cfr. 13,5).

Le visioni del *Pastore*, nel testo come lo leggiamo oggi, appaiono introdotte con gradualità. La prima è detta giungere all'improvviso, la seconda dopo che Erma ha pregato, la terza dopo che ha pregato e digiunato. Che siamo di fronte agli esiti di un vero e proprio processo di testualizzazione, si evince peraltro dal modo in cui è introdotta la visione della torre

(9,1-15,5); all'inizio troviamo l'espressione «Ecco, fratelli, la visione che ho avuto» (*ēn eidon, adelphoi, toiautēn*: 9,1; ivi, p. 235)<sup>15</sup>, la quale rimanda a una storia compositiva in cui oralità e scrittura hanno convissuto. Più in dettaglio, la presenza di *ēn* «si spiega con l'introduzione dei titoli parziali, assente nella redazione originaria e introdotta successivamente in un secondo momento» (ivi, p. 555); ciò deve essere avvenuto quando le visioni sono state riassemble per formare una versione dello scritto più o meno unitaria ed è proprio questa ricucitura di materiali di diversa provenienza e ambientazione che ha dato vita alla dimensione temporale che troviamo "svolta" all'interno dello scritto nella sua globalità. L'assenza del procedimento pseudepigrafico, in questo quadro, concentrando l'attenzione sul personaggio Erma quale vero e proprio "editore" visionario, permette di definire una temporalità che dal presente si proietta in un futuro, piuttosto indeterminato, che illumini e spieghi i particolari *hic et nunc* in cui sono avvenute le visioni e la loro successiva messa per iscritto.

### Il tempo dell'esperienza e la sua rievocazione nell' *Ascensione di Isaia* e nell' *Apocalisse di Pietro*

L' *Ascensione di Isaia*, di contro, ci pone davanti un processo di testualizzazione di esperienze di contatto diretto con il sovrannaturale ricondotte all'autorità di un importante profeta del passato biblico. Anche qui la messa per iscritto ha evidentemente coinvolto diversi materiali di provenienza tradizionale, ma questa volta focalizzati soprattutto su Isaia e altri profeti, sempre riattivati in relazione alla figura di Gesù. Anche in questo caso una preistoria fatta di scambi e dinamiche tra oralità e forme di testualizzazione più o meno fluide soggiace al testo così come lo leggiamo oggi.

La cornice del testo pone Isaia e il figlio (Io *Shear-Yasub* di Is 7,3) nella casa del re di Giuda Ezechia (cfr. 1-5). Costui ha convocato suo figlio Manasse insieme al profeta e a suo figlio per consegnargli il testo di una visione avuta nel quindicesimo anno del suo regno, durante un periodo di malattia (cfr. 2 Re 18,2; 20,6; Is 38,6), insieme a una visione di Isaia, quella più estesamente narrata nella seconda parte dello scritto (6-11). Prima di riportare il contenuto delle rivelazioni vissute da Isaia, il testo ce lo mostra profetizzare che Manasse distoglierà tutto Israele dalle pratiche dei padri; Isaia stesso sarà messo a morte da Manasse, spinto da un consigliere e falso profeta, Bechira, a sua volta indirizzato dal diavolo in persona (Beliar),

soprattutto perché Isaia, con la sua visione, avrebbe svelato l'impostura di Beliar con la quale quest'ultimo ha preteso di farsi adorare dagli uomini come "vero" e "unico" Dio. Subito dopo la notizia dell'arresto di Isaia, e prima del racconto dell'uccisione, lo scritto richiama la visione del profeta, ma a questo riferimento aggiunge uno sviluppo narrativo formulato come parte della visione stessa ma del tutto nuovo rispetto al resoconto visionario propriamente detto contenuto nella seconda parte (6-11).

Il resoconto visionario dell'opera appare come una sorta di «analessi esterna» (Norelli, 1995, p. 10) che ci porta al ventunesimo anno del regno di Ezechia. Come abbiamo già avuto modo di notare (cfr. *supra*, pp. 84-7, 138-9), mentre Isaia svolge un rituale profetico, nella casa del re a Gerusalemme, egli ha una vera e propria esperienza di uscita dal sé durante la quale è condotto in visione attraverso il firmamento e i sette cieli, sino alla dimora di Dio, dove assiste alla liturgia celeste guidata da un Cristo preesistente ed è in grado di osservare la futura economia di salvezza portata dalla discesa di Gesù e dalla sua incarnazione. La dimensione temporale coperta dallo scritto appare dunque immensamente dilatata: da un passato biblico – quello di Isaia – la visione è capace di dischiudere il futuro (almeno nella dimensione del testo) dell'incarnazione di Gesù il quale, obbedendo a un ordine di Dio stesso, discende attraverso i cieli. Arrivato sulla terra, il Gesù celeste assume la forma umana, nasce a Betlemme e nasconde la sua vera identità al diavolo, ma costui, mosso da invidia per i prodigi compiuti da Gesù, riuscirà comunque a farlo mettere a morte dagli Israeliti.

Il veggente che si cela dietro la maschera di Isaia può arrivare a vedere anche le vicende di Gesù dopo la sua morte, in particolare la discesa agli inferi dove, svelando la sua gloria fino a quel momento tenuta nascosta, annienta l'angelo della morte e gli strappa i giusti defunti tenuti prigionieri, per poi risalire nuovamente sulla terra e ritornare ai cieli, tra l'onore delle potenze del firmamento e degli angeli. In questo modo, Gesù può ricostruire l'ordine dell'universo e sedere alla destra di Dio.

L'*Ascensione di Isaia* pone il riscatto dei seguaci di Gesù – che avverrà prima di tutto su questa terra (4,17) – in una dimensione estremamente dilatata, che congiunge passato remoto e futuro ultimo: Isaia ha già visto e predetto il trionfo finale dei veri credenti, che dopo la loro ricompensa terrena abbandoneranno questo mondo per la loro destinazione definitiva. In questa estrema dilatazione temporale, che si connette probabilmente a pratiche di contatto diretto con l'oltremondo innescate dalla lettura pubblica di materiali tradizionali riconducibili all'autorità di Isaia, si rifletto-

no le dinamiche testuali dei gruppi di seguaci di Gesù in cui l'*Ascensione di Isaia* è stata prodotta e/o redatta e quelle dei gruppi successivi in cui lo scritto è stato trasmesso e, come tale, riadattato in quanto vero e proprio testo autorevole.

Nell'*Apocalisse di Pietro* le esperienze di contatto diretto con il divino sono ricondotte alla maschera di Pietro, raffigurato mentre «pensò come avrebbe potuto conoscere il mistero del Figlio di Dio» (1 [versione etiopica] = ANT III, p. 218). Il testo mostra Gesù seduto sul Monte degli Ulivi (evidentemente nei momenti precedenti alla sua cattura) che, interrogato dai suoi, svela soprattutto a Pietro la sua venuta alla fine del mondo; tale svelamento avviene grazie a una serie di parole attribuite proprio al Gesù terreno (la parabola del fico in *Apocalisse di Pietro*, 2 = ivi, p. 219) e di visioni in cui Gesù stesso mostra ciò che accadrà negli ultimi tempi (3-14). Gesù conduce Pietro e gli altri discepoli sul «monte santo» (15 = ivi, p. 225), dove appaiono due uomini splendidi, interpretati da Gesù come Mosè ed Elia e, al tempo stesso, una rappresentazione dei patriarchi giusti; contestualmente, il testo mostra il paradiso «aperto» (16) e una vera e propria ascensione di Gesù, portato via da una nube insieme ai due patriarchi.

Il testo prosegue riportando le parole che Pietro avrebbe trasmesso a suo figlio (e/o discepolo) Clemente (Appendice al testo etiopico = ivi, p. 226)<sup>16</sup>, in cui vengono evocate altre rivelazioni che Gesù avrebbe trasmesso allo stesso Pietro riguardanti le vicende *post mortem* degli esseri umani (i seguaci fedeli a Gesù e i suoi nemici). Il testo si concentra poi (ivi, pp. 227-33) sugli eventi della *parousia* (il ritorno ultimo e definitivo di Gesù) – sempre un discorso messo in bocca al Gesù terreno e rivelato a Pietro e che Pietro, a sua volta, affida a Clemente; nel discorso, Gesù evoca addirittura Adamo e le vicende della creazione, per mostrare proprio la misericordia che Dio userà nel giorno del giudizio (ivi, pp. 226-7, 231-2). L'*apocalisse* si conclude con una serie di raccomandazioni di Pietro (ivi, pp. 232-3), in cui emerge, in modo pressoché definitivo, che la dimensione temporale dischiusa dal resoconto visionario è tutta incentrata su un passato che è quello del Gesù storico, che avrebbe rivelato a Pietro una serie di misteri sull'aldilà e sul suo ritorno, misteri che Pietro, a sua volta, avrebbe affidato a suo figlio, intimandogli di «spaventare i peccatori con il castigo della fiamma di fuoco, di modo che si pentano dei loro peccati» (ivi, p. 233).

La dimensione visionaria, in questo caso, ricondotta al Gesù terreno, o anche della storia, appare come una sorta di svelamento di un Gesù del

passato che parla esplicitamente del futuro escatologico; siamo evidentemente di fronte a una testualizzazione visionaria che si innesta su pratiche di rilettura e reinterpretazione di materiali tradizionali circolanti tra i seguaci di Gesù e che sono già stati a loro volta testualizzati come discorsi attribuiti a un Gesù collocato in un certo spazio e in una temporalità oramai del tutto esaurita. Più in particolare, l'*Apocalisse di Pietro* sembra presupporre già un resoconto della trasfigurazione di Gesù (non sappiamo se in una forma del tutto sovrapponibile a quella dei vangeli sinottici; cfr. Mc 9,2-8, Mt 17,1-8, Lc 9,28-36) e, quindi, l'attribuzione al Gesù terreno di rivelazioni inerenti alla sua intronizzazione futura. L'apocalisse, in sostanza, evidenzia un procedimento di attribuzione al Gesù storico di parole segrete che in altri ambiti protocristiani sono ricondotte a un Gesù visionario e che, come tale, nel testo appare nella sua dimensione *post mortem*; d'altronde, Paolo stesso, così come i profeti attivi nei gruppi a lui coevi, sono convinti di avere accesso a rivelazioni di Gesù che permettono di conoscere la volontà stessa di Gesù (cfr. 1 Cor 2,6-16; 14,37; Fil 3,15). Anche il Vangelo di Giovanni ritiene che, dopo la sua resurrezione, i discepoli di Gesù siano in grado di comprendere meglio le sue parole rispetto a quando le ascoltavano direttamente da lui (cfr. Gv 14,26; 16,13-14), mentre la stessa Apocalisse di Giovanni emerge come una rivelazione di un Gesù che è dichiarato provenire direttamente dal mondo altro (cfr. Ap 1,1).

L'*Apocalisse di Pietro* rilegge e reinterpreta materiali preesistenti integrandoli e riassemblandoli sulla base di pratiche più o meno ritualizzate di meditazione e rievocazione di quegli stessi materiali, che appaiono così riformulati e rimessi in moto alla luce di particolari contenuti rivelativi. In questo modo, l'*Apocalisse di Pietro* può presentare le vicende delle anime dopo la morte (fornendo, per la prima volta in maniera abbastanza compiuta almeno per l'ambito protocristiano, un vero e proprio catalogo di pene inflitte a coloro che si sono macchiati di determinati crimini; cfr. Bremmer, 2010)<sup>17</sup> e gli eventi della *parousia* come predizioni di un Gesù storico che – prima della sua morte – avrebbe rivelato il significato più profondo della sua vicenda terrena e il filo che tiene unita la sua parabola terrena e la sua definitiva venuta come essere celeste e intronizzato (cfr. *Apocalisse di Pietro*, 6 = ANT III, p. 221).

Che uno scritto come l'*Apocalisse di Pietro* sia fortemente legato a processi di rimessa in moto visionaria di materiali preesistenti, e quindi a forme di attualizzazione visionaria di flussi di trasmissione piuttosto evanescenti eppure ben presenti tra i vari seguaci di Gesù, spiega in parte la



versione dell'apocalisse presente nel frammento greco di Akhmim (apparentemente più breve della versione etiopica e, almeno come attestata nel manoscritto, interamente incentrata sulla rievocazione dell'episodio della trasfigurazione) e quella del cosiddetto frammento Rainer (sempre in greco), una forma di testualizzazione piuttosto vicina alla versione preservata in etiopico (cfr. bibliografia e ulteriore discussione in Norelli, 1991; cfr. anche Buchholz, 1988).

In sintesi, si può affermare che la domanda posta più sopra (“Perché i seguaci di Gesù hanno scritto delle apocalissi?”) ha forse oramai poco senso (cfr. anche Norelli, 2016). I seguaci di Gesù hanno affrontato l'evento traumatico della morte del loro *leader* mettendo in atto una serie di strategie di fuga e/o reintegrazione<sup>18</sup>. Una di queste è stata sicuramente la convinzione di poter vedere e ascoltare quanto Gesù suggeriva loro dopo la sua morte, evidentemente ritenendo di avere esperienze dirette con un Gesù proveniente direttamente dalla o afferente alla dimensione del mondo altro. Questa forma di comunicazione appare come una modalità di rimessa in moto di esperienze di evocazione e/o rievocazione innescate da azioni più o meno ritualizzate che, in un modo o nell'altro, mettono al centro la necessità di superare una perdita o lo smacco legato a una morte giunta in modo inaspettato.

Tali rievocazioni del Gesù visionario (e, quindi, i materiali tradizionali a esse collegati) sono state trasmesse e tesaurizzate in vario modo dai gruppi di seguaci e hanno dato vita a flussi tradizionali fortemente soggetti a fenomeni di attualizzazione e rimessa in moto visionarie.

Le apocalissi protocristiane, tra I e II secolo d.C., non sono altro che esiti più o meno compiuti di queste dinamiche di riattivazione visionaria interne al variegato universo del giudaismo del periodo romano, forme di testualizzazione che hanno raggiunto uno stadio formale-compositivo abbastanza stabile e – come tali – prodotti in un modo o nell'altro redazionali, anche quando fortemente connotati in senso autoriale (i casi dell'Apocalisse di Giovanni e del *Pastore di Erma*).

Proprio il raggiungimento di forme testuali piuttosto definite spiega la particolare dimensione temporale che ciascuno scritto mette di fronte al lettore: una dimensione testuale e, come tale, inscindibilmente legata al processo formativo di veri e propri scritti che sul contesto performativo dell'esperienza di contatto diretto con il divino hanno innestato elementi propri dell'attività scrittoria (aggancio *a* e ricompattamento *di* materiali tradizionali di diversa provenienza, processi di attribuzione, temporaliz-

zazione e spazializzazione del resoconto visionario, ricostruzione di una narrazione in sé conclusa che mostri chiaramente il suo punto di inizio e la sua naturale conclusione), sebbene secondo modalità descrittive che cercano di non obliterare mai del tutto un certo rapporto con la stessa esperienza psicotropa di partenza di cui il resoconto è ritenuto diretta derivazione.

Tale processo mostra, però, almeno verso la fine del I secolo d.C., anche una tensione verso forme di tesaurizzazione e trasmissione che risponda, con la vera e propria creazione di una scrittura che sia autorevole, alle complesse dinamiche che i gruppi di seguaci sperimentano nei vari contesti in cui si trovano a vivere (il caso delle sette lettere di Ap 2-3 è, a tal proposito, emblematico; cfr. Arcari, 2016a); dinamiche che, se da un lato tentano di riorganizzare i materiali di/su Gesù circolanti tra i vari seguaci, dall'altro vedono il sorgere di questioni organizzative di legittimazione dell'autorità interna su più ampia scala e che, come tali, devono per forza di cose riformulare il passato per renderlo funzionale alla sempre maggiore distanza tra i gruppi di credenti in Gesù e quella tradizione che pure pare giustificare e assicurare la loro stessa sopravvivenza.

Le apocalissi della fine del I secolo e del II secolo appaiono come un passaggio fondamentale in questo processo di reinvenzione e rifunzionalizzazione del passato e nei meccanismi di rifondazione e ricreazione di un'autorità che voglia ancora dare un senso all'evento traumatico della morte del *leader* o che cerchi di riproporre messaggi e discorsi variamente ricondotti (o riconducibili) ai vari Gesù di volta in volta evocati e/o ricordati nell'ambito dei gruppi di seguaci sparsi nell'impero.

## 5 Luoghi e spazi immaginari

### Spazi e luoghi tra esperienza e rievocazione

Anche la percezione dello spazio e la sua ricostruzione sono da tempo al centro di un vero e proprio *spatial turn*. I luoghi non esistono al di là o indipendentemente dai soggetti che li sperimentano e li vivono e sono per questo, sempre e comunque, luoghi abitati o vissuti, o anche percepiti e, come tali, interamente formati e forgiati dalle attività e dalle percezioni dei loro utilizzatori nella continua interazione con l'ambiente.

Gli studi degli ultimi decenni stanno sottolineando soprattutto gli aspetti esperienziali e multidimensionali degli orizzonti spaziali, il che ha inevitabilmente condotto a una comprensione più dinamica degli stessi concetti di luogo e spazio. L'attenzione crescente sugli aspetti emozionali e di vissuto nella formazione di significati spaziali ha anche indirizzato l'interesse verso i luoghi e gli spazi della vita ordinaria, portando gli studiosi soprattutto nella direzione delle modalità con cui questi sono presentati, ricordati, sentiti e quindi narrati oppure, in una espressione, come questi sono resi parte di una dimensione propriamente fictionale.

Il ruolo delle riproposizioni culturali o testuali dello spazio va dunque sempre relazionato al quotidiano in quanto *medium* rappresentativo. Gli studi culturali si sono focalizzati in massima parte su come i luoghi sono rappresentati e, quindi, modificati da quelle stesse rappresentazioni, le quali non solo riflettono o imitano concezioni già esistenti o tratti osservabili nella realtà, ma ricreano i luoghi attraverso dinamiche di invenzione di nuove relazioni e nessi inaspettati.

Tra le rappresentazioni, quelle definibili come religiose, soprattutto per il mondo antico, emergono come realmente centrali. In quanto pratiche culturali, le religioni mediano le esperienze degli spazi e dei luoghi. Esse non rappresentano, o semplicemente non contemplano il mondo circostante e gli spazi più o meno antropizzati, ma riformulano la sfera delle

esperienze umane immaginando spazi invisibili e alternativi. Le rappresentazioni religiose esemplificano, spesso in modo efficace, l'interazione tra percezione e immaginazione, arrivando a mettere in luce il rapporto tra corpo e mente, natura e società e il ruolo che le pratiche culturali giocano nell'articolare e nel rinegoziare questi incontri.

Spazio e luogo sono dunque concetti ampi e ambivalenti e che, come tali, si riferiscono a oggetti fisici e visuali e ai loro aspetti esperienziali. Dagli anni Sessanta del secolo scorso, studi che hanno rivoluzionato le connessioni e le relazioni spaziali, esperienziali e materiali sono stati di fondamentale importanza per giungere a una valutazione realmente prismatica, di stampo fortemente inter- e multidisciplinare, dei concetti di spazio e luogo. La visione di Foucault dell'ordine spaziale come vero e proprio *network* di potere, l'analisi fenomenologica della spazialità e della corporeità intesi come modi umani dell'essere portata avanti da Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), le valutazioni di Henri Lefebvre (1901-1991) sulla formazione sociale dello spazio e dei significati spaziali, così come le riflessioni di Michel de Certeau (1925-1986) sulle pratiche di spazializzazione e sui modi di utilizzo e di percezione dello spazio, hanno avuto, ciascuna a sua modo, impatti dirompenti.

Stando alle lezioni *Des espaces autres* di Foucault (1984), lo spazio emerge come una complessa rete di relazioni, la cui esplorazione conduce alla messa in evidenza di come lo spazio stesso e le riarticolazioni spaziali mantengano e/o producano biopotere e differenti significati culturali e come definiscano e regolino pratiche sociali e culturali. Per Foucault, l'ordine spaziale di per sé riproduce potere, significati, pratiche e posture di autorità. Mentre l'approccio foucaultiano si è posto di fronte alle questioni spaziali in relazione soprattutto agli spazi normalizzanti dei gruppi dominanti e come *networks* di relazioni sociali volte al controllo e alla regolarizzazione, la tradizione fenomenologica ha soprattutto enfatizzato la prospettiva del soggetto che fa esperienza dello spazio e lo costruisce come spazio vissuto.

Merleau-Ponty ha sottolineato la relazione di reciprocità tra soggetto corporeo e spazio, per cui il modo umano di essere nel mondo è al tempo stesso corporale e spaziale; per il soggetto corporeo, dunque, lo spazio rappresenta la prima esperienza della vita nel mondo (*Lebenswelt*). Lo spazio, in questo senso, non è semplicemente uno spazio fisico neutrale o omogeneo, ma è sempre un generatore di senso, uno spazio vissuto, nella misura in cui vi sono tanti spazi quante le esperienze spaziali che uno vive e

le persone appaiono sempre come soggetti viventi che abitano uno spazio (cfr. Merleau-Ponty, 1945, trad. it. spec. p. 73).

Su tale sfondo si innesta la riflessione di Lefebvre, soprattutto dall'angolatura dello spazio come vera e propria produzione sociale. Lefebvre (1974) sottolinea come anche gli spazi astratti, quelli solo concepiti o immaginati, si pongano al crocevia di esperienze spaziali vissute, per cui i significati spaziali emergono come prodotti che sono sempre relazionati a pratiche sociali. Se lo spazio non esiste al di fuori dalle relazioni sociali, esso non può che produrre, a sua volta, relazioni sociali. In tale quadro, Lefebvre distingue tre dimensioni spaziali che interagiscono fra di loro: lo spazio percepito, quello concepito e quello vissuto, la cui interazione definisce lo spazio in quanto tale. Sulla scia di Lefebvre, Edward W. Soja (1940-2015) ha ulteriormente approfondito le potenzialità euristiche della nozione di spazio vissuto, enfatizzando il ruolo delle rappresentazioni testuali e artistiche come "siti" dello spazio vissuto o del "terzo spazio" (Soja, 1996).

Il più recente interesse per i significati e per le pratiche di spazializzazione si è altresì concentrato sugli utilizzatori e sui valori attribuiti all'uso culturale dello spazio. De Certeau condivide con Foucault l'idea dello spazio come vero e proprio *network* di potere, ma riconosce anche l'importanza delle pratiche quotidiane. Secondo De Certeau, i significati spaziali si formano negli usi quotidiani, che lo trasformano da luogo fisicamente determinato in spazio sociale e che generano, secondo la visione di Merleau-Ponty, il cambiamento dello spazio da "geometrico" in "antropologico".

Per allargare ulteriormente il quadro, va aggiunto che il concetto di luogo, o anche di posto, si trova da tempo al centro della geografia cosiddetta antropica. Yi-Fu Tuan (n. 1930), sulla scia delle analisi di stampo fenomenologico, ha sottolineato che il concetto di spazio è inevitabilmente più astratto di quello di luogo, tuttavia entrambi non solo materializzano esperienze, in quanto intrecciati per via di complesse reti emozionali, ma appaiono intimamente connessi con il movimento o con le restrizioni legate alla capacità di allontanarsi da o di dirigersi verso di essi.

Tuan sottolinea, ad esempio, che la più astratta nozione di spazio rimanda, quasi inevitabilmente, ai concetti di libertà e mobilità, mentre quella di luogo appare come maggiormente connotata da elementi quali la sicurezza, l'essere a casa, o anche la chiusura e addirittura la cattività (cfr. Tuan, 1977, pp. 3-6).

La concretezza legata all'essere-in-un-luogo o al vivere in determinati luoghi è stata ulteriormente approfondita da Edward S. Casey (n. 1939), il quale ha sottolineato come sia particolarmente fruttuoso focalizzare l'attenzione su *come* i luoghi costruiscono, modificano o influenzano il nostro modo di essere e su *come* le stesse identità sono forgiate e formate dall'interazione con i *propri* luoghi (cfr. Casey, 1993, spec. p. xv).

Gli spazi che ciascuno occupa in particolari momenti, dalla casa alla strada, dalla città alla regione, sono tutti *vissuti e sperimentati* e non vanno dunque visti come meri contenitori; essi contribuiscono a impiantare o ad ancorare e orientare, tanto da diventare parte del processo di costruzione identitaria dell'individuo che li occupa (ivi, p. 23), per essere a loro volta ricostruiti e ridefiniti dal modo in cui le persone li percepiscono o interagiscono con essi.

Se la relazione fra i corpi e le menti e i loro contesti spaziali non è naturale, ma di tipo culturale, abitare un luogo implica un processo continuo di acculturazione dinamica di tutti i componenti del mondo circostante (ivi, p. 31); per questo, le rappresentazioni dei luoghi, in quanto artefatti, sono interamente governate dai significati culturali predeterminati connessi ai luoghi e ai corpi, che così sono in grado di modificarli e riarticolari in un continuo processo di negoziazione tra la realtà circostante e l'immaginazione.

## I cieli come luoghi di culto

Rendicontare un'esperienza di contatto diretto con il divino significa riarticolare e riformulare particolari reazioni interiori spazializzandole. Questo processo implica la proiezione, nella dimensione del resoconto visionario, di rappresentazioni di luoghi e spazi provenienti il più delle volte da ambiti tradizionali ritenuti portatori di una particolare autorità.

Un caso di particolare evidenza, in questo quadro, è dato dalla riarticolazione degli spazi come effettivi luoghi di culto. In *1 Enoc*, 14 il visionario, per raggiungere il trono di Jhwh, deve passare attraverso due case che appaiono come veri e propri santuari (AAT I, pp. 72-5). Questi due spazi afferenti al mondo altro si presentano come una sorta di rimodulazione, in chiave espressamente visionaria, di elementi tradizionalmente riconducibili a un tempio. In *1 Re* 6,3 il tempio fatto costruire da Salomone è

rappresentato come un edificio composto da un atrio, da una costruzione di più piani posta lungo un muro di cinta e da una camera interna (il cosiddetto santo dei santi). Lo stesso immaginario strutturale ritorna nella descrizione del cosiddetto secondo tempio fatta da Giuseppe (*Guerra giudaica*, 5,207-219) e nella *Mishnah* (*m. Middot*, 4,7). Va sottolineato (cfr. Himmelfarb, 1993, pp. 14-6) che *1 Enoc*, 14 menziona una terza struttura (14,9), che nella versione etiopica appare come un semplice muro e che in quella greca si presenta come una costruzione di pietre preziose e fuoco, uno spazio afferente alla dimensione celeste, che riproduce anch'esso la tripartizione del tempio di Salomone.

Gli edifici celesti di *1 Enoc*, 14 appaiono composti di elementi fortemente oppositivi (fuoco, cristallo, acqua, neve, fulmine); questi possono coesistere soltanto nella dimensione visionaria del testo, ma si trovano variamente assemblati anche nella descrizione del tempio fatta da Flavio Giuseppe (*Guerra giudaica*, 5,222-223), descrizione che – sebbene riferita al tempio di Erode – a sua volta reinventa il luogo alla luce di un ricco simbolismo cosmico. Ciò nonostante, se è abbastanza evidente che la descrizione di *1 Enoc* vuole in qualche modo riecheggiare un vero e proprio luogo di culto, questo non sembra corrispondere nei dettagli ad alcun particolare edificio così come lo troviamo descritto nei testi inclusi nella Bibbia ebraica o in altri ambiti tradizionali del giudaismo del periodo ellenistico-romano; proprio le attività compiute dagli angeli in questo luogo (canto e venerazione continua sebbene a debita distanza dalla Grande Gloria; cfr. *1 Enoc*, 14,18.22.23 = AAT I, pp. 74-5) rimandano in modo abbastanza evidente ad azioni tipiche di chi svolge mansioni di natura cultuale. Anche l'epilogo della descrizione, con Enoc che entra «in quella casa, calda come il fuoco e fredda come neve» e che viene colto da «spavento e timore», tanto da cadere faccia a terra davanti al trono (14,13-14 = ivi, p. 74), è un riadattamento abbastanza chiaro di precedenti autorevoli, in particolare le visioni di Ezechiele, in cui regolarmente il visionario, compiendo un'effettiva azione cultuale, cade di fronte alla Gloria di Jhwh.

L'immagine dei cieli come di un enorme luogo di culto ritorna, in maniera abbastanza esplicita, anche nel *Testamento di Levi*. Qui le «porte dei cieli» si aprono alla visione del «tempio santo e dell'Altissimo sopra il trono di gloria» (5,1 = AAT II, p. 386, nota 1 [ramo  $\beta$  della tradizione manoscritta greca]). L'ascesa di Levi ai cieli è seguita da una seconda visione (8 = ivi, pp. 389-91) in cui sette angeli ungono il visionario, lo rivestono

delle vesti sacerdotali e gli preannunciano il futuro della sua discendenza. Il processo di unzione e vestizione si svolge in due momenti: prima gli angeli invitano Levi ad alzarsi e a indossare «la veste del sacerdozio, la corona della giustizia, il pettorale dell'intelligenza, la stola della verità, il diadema della fedeltà, la mitra † della testa † e l'efod della profezia» (8,2 = ivi, p. 389), mentre ciascuno di essi porta un oggetto per la vestizione; nella seconda parte ciascuno dei sette angeli, a turno, mette in atto una vera e propria consacrazione (8,4-10 = ivi, pp. 389-91).

Molti degli elementi della seconda parte della descrizione derivano dalle istruzioni bibliche inerenti ai sacerdoti e da attività cultuali connesse ad ambiti propriamente sacerdotali<sup>1</sup>. Va sottolineato come una scena simile a quella dell'ultima parte della visione sia sopravvissuta anche nel documento aramaico di Levi ritrovato a Qumran (su cui cfr. Drawnel, 2004; Greenfield, Stone, Eshel, 2004)<sup>2</sup>, che mostra un evidente spostamento, riconducibile a processi di testualizzazione piuttosto labili e stratificati, rispetto alla versione preservata in greco.

Alla fine del discorso rivolto a Levi (4Q213, fr. 3, ll. 4-5)<sup>3</sup>, il frammento aramaico dipinge una consacrazione compiuta da Giacobbe che, in terra, riproduce e per certi versi continua quella che nella dimensione visionaria è compiuta dagli angeli; nella versione greca, invece, l'atto di consacrazione avviene solo nella dimensione celeste e visionaria, e non vi è alcun cenno a una sua riproduzione nella dimensione terrena (cfr. Himmelfarb, 1993, p. 37). In entrambi i resoconti, comunque, l'ascesa di Levi ai cieli è seguita da una consacrazione che identifica il particolare spazio in cui si svolge come un luogo di culto, ancorché completamente afferente alla dimensione dell'oltremondo.

In 2 *Enoc* (nella recensione breve) la riformulazione dell'immagine dei cieli come luogo di culto emerge dalla prominenza accordata alla descrizione di una sorta di liturgia angelica, così come si svolge soprattutto nel sesto e nel settimo cielo (19-23 = AAT I, pp. 543-9), dove l'offerta di preghiere è l'unica attività compiuta dai vari angeli che popolano la visione, sebbene in precedenza il veggente si sia meravigliato del fatto che nel quinto cielo (18,2 = ivi, pp. 541), quello dove si trovano gli angeli *egregori* (termine che tradisce il greco *egregoroi*, traduzione del semitico *'ir*, "vigilante"), non si odano voci che rimandano a servizi liturgici; la frase di 2 *Enoc*, 18,2 («Non c'era servizio che avesse luogo al quinto cielo» = *ibid.*) sottolinea abbastanza chiaramente che i cieli *dovrebbero* essere uno scenario per azioni cultuali di preghiera (cfr. Himmelfarb, 1993, p. 39). A ciò



si unisca che in *2 Enoc*, 22,7-10 (AAT I, pp. 547-8) Enoc è sottoposto a un reale processo di “angelificazione”, che emerge come una versione visionaria e celeste dell’investitura sacerdotale; il passaggio si inserisce, tra l’altro, in una costellazione di riferimenti che associano a Enoc funzioni sacerdotali (in 21,3 [ivi, p. 545] egli è prescelto da Dio per porre rimedio ai peccati umani, mentre i capitoli conclusivi dell’opera – quelli dedicati a Melchisedec [cfr. 69-73 = ivi, pp. 592-606] – proprio perché incentrati sulla successione sacerdotale di Enoc derivante dalla sua ascensione celeste, implicano comunque che Enoc abbia già in qualche modo svolto funzioni sacerdotali).

Anche l’Apocalisse di Giovanni tende a rappresentare il cielo come luogo in cui si svolge un vero e proprio culto. In Ap 8,2-5, all’apertura del settimo sigillo, il veggente vede un angelo che sta dritto sull’altare dei sacrifici, con un incensiere d’oro, a cui vengono dati aromi per offrirli «alle preghiere di tutti i santi sull’altare dei sacrifici, quello d’oro, quello di fronte al trono» (8,3; trad. it. in Lupieri, 1999, p. 35).

L’Apocalisse presuppone l’esistenza, in cielo, di un solo altare per i sacrifici (il termine usato da Giovanni è *thysiastrion*; cfr. anche Ap 6,9), sebbene secondo una certa visione confluita nella Bibbia ebraica (cfr. Es 27,2; 38,2; 1 Re 8,64; 9,25 ecc.) nel tempio dovessero esserci due altari, quello dei sacrifici, cioè delle offerte cruento, rivestito di rame (o bronzo), e quello degli incensi, usato esclusivamente per l’offerta degli aromi, rivestito d’oro (cfr. Es 30,1-10; 37,25-28; 1 Re 6,22; Nm 4,11). Il veggente sembra sottolineare, in questo modo, che il culto che si svolge nello spazio celeste comporta l’utilizzo di un solo altare, dove ha luogo una offerta sacrificale fatta di aromi, o anche di preghiere; è come se il sacrificio cruento avesse completamente ceduto il passo a un culto di preghiere, in cui gli attori dell’oltremondo svolgono un ruolo centrale (cfr. anche Ap 9,14).

Il meccanismo visionario riesce a trasfigurare pratiche ascrivibili all’universo sacerdotale giudaico. Nei cosiddetti *Canti degli olocausti del sabato* rinvenuti a Qumran<sup>+</sup>, vere e proprie forme di preghiera “mistica” (Nitzan, 1994, p. 273), tutti gli arredi del tempio celeste sono interpretati come realtà spirituali oranti, nonostante il testo presupponga attività sacrificali condotte dalle stesse schiere angeliche che in qualche modo competono con il culto che si svolge nel tempio; simili valutazioni si associano ai riferimenti a un culto «senza la carne dell’olocausto e senza il grasso del sacrificio» (1QS 9,3-6 e CD 4,12), in cui il sacrificio dell’empio è condannato senza

mezzi termini come abominio, ovunque esso venga “azionato”, a vantaggio dell’offerta gradita costituita dalla preghiera del giusto<sup>5</sup>.

All’inizio del *Libro delle parabole*, Enoc è trasportato direttamente in cielo. Preghiere e liturgie celesti occupano un ruolo di primo piano nella descrizione visionaria: Enoc vede i giusti pregare per l’umanità (1 *Enoc*, 39,5; trad. it. in Chialà, 1997, pp. 87-8), lo stesso Enoc offre una preghiera a Dio (39,9-12; ivi, pp. 89-90), mentre gli angeli, a loro volta, gli rivolgono preghiere (39,13; vediamo anche i quattro arcangeli elevare preghiere: 40; ivi, p. 90). Il resoconto visionario mostra come la compartecipazione alla liturgia svolta da agenti superumani sia un modo per esprimere la metamorfosi e lo *status* raggiunti dal veggente stesso (39,9-13), e quindi da coloro a cui egli si rivolge, per cui il riferimento ai «vestiti di gloria» – definiti anche «vestiti di vita» – indica che i giusti raggiungeranno uno *status* angelico dopo la morte (62,15-16; ivi, p. 121). Proprio l’enfasi sul giudizio dei giusti e degli empi implica anche l’assunzione di un immaginario spaziale che associa i cieli a una corte reale e, insieme, giudicante.

Una forte localizzazione dello spazio visionario in questa direzione si trova già in Dn 7, dove il riferimento ai troni (al plurale; cfr. Dn 7,9) allude chiaramente a una caratterizzazione degli agenti sovrumani come membri di una corte sottoposta a un vero e proprio monarca divino. Le descrizioni del concilio divino provenienti da Ugarit già parlano dei troni degli dei (cfr. Himmelfarb, 1993, p. 58). L’immaginario di uno spazio insieme regale e di giudizio trova espressione a suo modo compiuta anche nel *Testamento di Abramo* (nella cosiddetta recensione breve), specialmente in 11,6-11 (AAT IV, p. 64), una descrizione parzialmente ripresa anche dalla recensione lunga (13 = ivi, pp. 88-91), dove la visione del giudizio con una ambientazione regale si trova a essere rimodulata alla luce dell’immaginario connesso in qualche misura alla figura e all’azione dell’*assessor* romano (cfr. *supra*, pp. 69-70).

Anche nell’*Ascensione di Isaia* l’immaginario spaziale di matrice culturale e quello regale-giudiziario si trovano fortemente connessi, e ciò soprattutto in virtù dell’ambientazione pseudepigrafica che colloca le visioni avute da Isaia nella stessa residenza del re Ezechia. Proprio perché il giudizio dell’anima non viene esplicitamente visualizzato durante il viaggio di Isaia attraverso i cieli, ciò sembra implicare l’assenza di una chiara e diffusa descrizione inerente a una corte che si assiede in giudizio. Eppure il libro (o i libri) che Isaia vede nei cieli<sup>6</sup> può apparire come una sorta di relitto in qualche modo legato a un immaginario di questo tipo.

Il concilio divino di Dn 7,10 consulta libri che devono contenere giudizi su tutte le nazioni (cfr. Himmelfarb, 1993, p. 58), e così avviene anche nel *Testamento di Abramo* (nella recensione lunga; cfr. AAT IV, pp. 86-8, dove al libro si associa anche l'immagine della bilancia quale strumento di misurazione delle azioni umane) e in Ap 20,11-12 (cfr. trad. it. in Lupieri, 1999, p. 89). Anche per quanto concerne l'*Apocalisse di Sofonia*, il tema centrale di quel che rimane di questo scritto<sup>7</sup> è, quasi certamente, il giudizio delle anime. Il giudice sembra essere Dio stesso, sebbene nel testo egli non venga mostrato mentre presiede a un vero e proprio processo (forse a causa della lacuna di due pagine che segue alla scena in cui un angelo porta un secondo rotolo; cfr. 7,1-11 = ivi, pp. 177-8). A ogni modo, l'*Apocalisse di Sofonia* concepisce i cieli come una sorta di corte; proprio perché il giudice è il re dei re, i cieli appaiono come popolati da una corte regale e, come tali, connotati da oggetti legati a questo stesso immaginario<sup>8</sup>, mentre gli angeli svolgono un importante ruolo giudicante, annunciando i risultati della valutazione e indirizzando le anime al premio o al castigo (cfr. 10-12 = ivi, pp. 180-2).

L'idea dei cieli come luogo di culto, dunque, si trova evocata anche nell'*Ascensione di Isaia* e nell'*Apocalisse di Sofonia*. Isaia si unisce alla preghiera angelica (10,19 [secondo la versione etiopica]; trad. it. in Bettolo *et al.*, 1995, p. 114) e gli viene detto che una veste è per lui riservata al di sopra di tutti i cieli (7,22 [nella versione etiopica]; ivi, p. 86); anche Sofonia riceve una veste e si unisce agli angeli nella loro preghiera (8,2-4 = AAT III, p. 179). La corte regale e giudicante e il luogo di culto sono differenti aspetti dell'incontro diretto con l'oltremondo (cfr. Himmelfarb, 1993, p. 59), o sono anche modalità di localizzazione avvertite come complementari per dare un significato culturalmente condiviso o condivisibile a percezioni spaziali reinterpretate come di natura visionaria.

Nello specifico dell'*Ascensione di Isaia*, ma il dato è perfettamente osservabile già in Daniele e nel *Libro delle parabole*, oltre che nell'*Apocalisse di Sofonia* e nell'*Apocalisse di Giovanni*, l'enfasi descrittiva sul giudizio degli esseri umani implica necessariamente un appoggiarsi alla localizzazione legata all'immaginario della corte regale, vista la particolare ambientazione dello scritto; questa però non riesce a scalzare o a mettere del tutto da parte quella di tipo culturale, che risulta particolarmente adatta a svelare una determinata dimensione connessa all'esperienza del mondo divino come luogo in cui è possibile vedere in atto il prototipo di tutti i culti ter-

reni e che, come tale, rimanda al “reale” significato delle strutture rituali in cui agiscono o pretendono di agire, *hic et nunc*, gli esseri umani.

### Monti, deserti, città

Nelle riconfigurazioni testuali di esperienze di contatto diretto con l'oltremondo emergono vere e proprie mappe mentali, spazializzazioni e localizzazioni che costituiscono e definiscono una topografia derivante da una sorta di dislocazione e ricollocazione di immagini tradizionali in cui il mondo immaginato ricrea luoghi secondo una dimensione di natura realmente prototipica. Riconfigurare e mettere per iscritto esperienze di contatto con il soprannaturale, in questo senso, appare come un processo che, svelando una nuova topografia, è ritenuto capace di riportare il soggetto visionario, e chi ascolta e/o legge, in questa stessa dimensione, in cui le mappe mentali funzionano come strumenti di avvicinamento e ricompattamento che pretendono di colmare la distanza tra al di qua e aldilà. Ciò implica che qualsiasi geografia mentale si pone, sempre e comunque, come una sorta di specchio deformato e talvolta opaco in cui si riflettono luoghi e soprattutto relazioni spaziali rimandanti a particolari *hic et nunc* di cui l'elemento visionario pretende di svelare il più profondo e vero significato.

Nel *Libro dei vigilanti* viene esplicitamente sottolineata la centralità del territorio di Dan (cfr. *1 Enoch*, 13,7 = AAT I, p. 72); la stessa geografia della sezione sembra mostrare una certa familiarità con il territorio galilaico, dato che il veggente legge il messaggio degli angeli caduti «sulle acque di Dan, in Dan che è a destra della regione occidentale di Armon» (*ibid.*), mentre gli angeli vigilanti sono «radunati a piangere in Ubleseyael, che trovasi fra Libanos e Seneser» (13,9 = *ibid.*). Si tratta di località vicine al monte Hermon (in *1 Enoch*, 6,6 gli angeli vigilanti scendono in Ardis, «sulla vetta del monte Armon» = *ivi*, pp. 60-1), un luogo certamente richiamato in testi inclusi nella Bibbia ebraica (cfr. Nickelsburg, 2001, pp. 238-47), ma che nelle visioni del *Libro dei vigilanti* sembra caricarsi di particolari significati, dato che è qui si raccolgono gli angeli trasgressori.

Gli elementi emersi dalle indagini archeologiche condotte sull'Hermon hanno messo in luce una notevole compresenza, per il periodo ellenistico-romano, di culti locali fortemente connotati in senso giudaico insieme ad altri maggiormente legati a matrici greche e romane. D'altronde

de, anche Flavio Giuseppe ricorda un luogo chiamato Dafne, ubicato proprio nella zona attorno all'Hermon, dove sorgeva un tempio dedicato al «vitello d'oro» (*Guerra giudaica*, 4,3), mentre un'iscrizione databile al III secolo d.C. circa attesta un vero e proprio culto nei confronti di un dio locale; a ciò si unisce la presenza, soprattutto in epoca romana, di un tempio in onore del dio Pan, particolarmente legato alla famiglia di Erode (cfr. Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*, 2,9,1; *Antichità giudaiche*, 18,2), di cui sono stati rinvenuti resti nei pressi di una località chiamata Baniass<sup>9</sup>.

Questa effervescente situazione religiosa potrebbe spiegare almeno una particolare fase di assemblaggio della narrazione confluita nel *Libro dei vigilanti*, che così prenderebbe di mira forme di coabitazione religiosa proprie della zona dell'Hermon, riconfigurandole sulla scorta del racconto dell'unione illecita dei vigilanti con le donne, un racconto che, non a caso, associa due realtà incompatibili come quella angelica e quella umana, così come sarebbe incompatibile, nell'ottica del *Libro dei vigilanti* nella sua interezza, il culto prestato a divinità altre e la zona dedicata a Jhwh che sorge attorno al monte Hermon. Sembra emergere in maniera piuttosto icastica ciò che De Certeau (1990, trad. it. p. 176) ha definito come «ordine dei luoghi», un ordine secondo il quale «degli elementi vengono distribuiti entro rapporti di coesistenza».

Come abbiamo già avuto modo di vedere (cfr. *supra*, pp. 162-7), in 2 *Baruc* Jhwh annuncia, nel venticinquesimo anno del regno di Yeconia, l'imminente rovina di Gerusalemme, «quattordici anni da quando era stata presa la città» (1,1; il testo sembra fare riferimento alla cronologia della cattività babilonese così come si trova in Ez 50,1). Baruc, Geremia e pochi altri lasciano la città in modo che la condanna divina possa abbattersi senza coinvolgere i giusti e senza che questi possano proteggerla con le loro preghiere (2). Baruc abbandona il popolo ed esce dalla città, per collocarsi presso una quercia (6,1); a questo punto il veggente viene innalzato e dall'alto assiste alla distruzione delle mura ad opera di quattro angeli, ma dopo che gli oggetti santi del tempio sono stati affidati alla terra «fino agli ultimi tempi, [...] affinché gli stranieri non se ne impadroniscano» (6,8 = AAT I, p. 288). Dopo 7 giorni, Jhwh ordina a Baruc di dire a Geremia di seguire il popolo in Babilonia, mentre lui rimarrà «nella desolazione di Sion», affinché gli sia mostrato «quel che accadrà alla fine dei giorni» (10,2-3 = *ivi*, p. 289). Così Baruc, davanti «alle porte del tempio», innalza un lamento su Gerusalemme e lancia una invettiva contro Babilonia, sottolineando che anche lei verrà presto travolta dall'ira divina (12,4). Nel

prosideguo Baruc torna al tempio dopo essersi trattenuto «nella valle del Cedron, in una grotta della terra» (21,1 = ivi, p. 296). Baruc torna presso il popolo riunito e lo ammonisce (31,3-32,7): bisogna ricordare il dolore di Gerusalemme, perché chi si converte grazie a questa memoria sarà protetto da Jhwh quando questi scuoterà la creazione (32,5-6). Tornato nuovamente presso il «luogo santo», dopo un breve lamento (35), Baruc cade addormentato e ha una visione in cui viene rappresentata la lotta in cui periranno le nazioni al venire dell'inviato celeste (50). Altre due volte Baruc sarà presente presso il popolo riunito in assemblea: quando rinnova l'esortazione, rivolta a pochi, di fedeltà alla Torah (44), e nella sezione parentetica dedicata alle sventure presenti come monito alla metamorfosi del sé. Poco prima, il testo ha sottolineato che Baruc resterà insieme agli Israeliti per 40 giorni, per poi salire sulla montagna dove avrà nuove visioni e sarà condotto da questa terra «alla custodia dei tempi» (76,2 = ivi, p. 334).

Nel complesso, possiamo osservare una continua oscillazione tra un "fuori" e un "dentro" che ha come punto focale, sempre e comunque, la città di Gerusalemme: il "fuori" è il luogo dell'esperienza di rivelazione, dello svelamento dei misteri celesti, dell'ottenimento del vero senso del male presente; il "dentro" è invece il luogo della comunicazione, del tentativo di far comprendere ad altri il senso di quanto sta avvenendo.

Una dinamica più o meno simile si trova nel *4 Esdra*. Il veggente si reca in un campo e prega il Signore, affermando che, se muoiono coloro che hanno custodito la Torah, essa comunque non può perire. Il concetto è ben illustrato dalla visione che segue immediatamente, quella della donna in lacrime che scompare per lasciare posto a «una città costruita» (10,27 = ivi, p. 463). Per ordine dell'angelo, Esdra rimane sul posto, dove ha altre esperienze di contatto diretto con il divino: la notte successiva ha un sogno (quello dell'aquila con dodici ali, otto contro-ali e tre teste: 11,1-12,51 = ivi, pp. 466-75; cfr. *supra*, pp. 170-1), mentre dopo altri sette giorni ne sopraggiunge un altro (quello dell'uomo che sorge dal mare; cfr. 13,1-58 = ivi, pp. 476-82), dopo di che riceve la grande visione del rovo da cui si leva una voce che gli ordina di andare a istruire e rimproverare il popolo, dato che la fine dell'età si sta sempre più avvicinando (14,1-48 = ivi, pp. 482-7).

In quella che di fatto è l'ultima visione di cui si compone il *4 Esdra*, al veggente viene ordinato di prendere con sé cinque scribi e di condurli in un luogo isolato, dove scrivere quello che gli è stato rivelato. Esdra fa

così, dopo aver promesso al popolo la salvezza per chi si comporta secondo certi dettami, per ritirarsi per 40 giorni insieme alle figure preposte alla trascrizione del contenuto delle rivelazioni da lui ottenute e che, come tali, verranno inviate e lette a coloro che nel frattempo sono rimasti in città.

Anche nella mappa mentale disegnata dal testo dell'Apocalisse di Giovanni, appare abbastanza evidente l'importanza del deserto e dei monti come «luoghi di prova e protezione, liberazione e vaglio, purificazione e rinnovamento» (Tripaldi, 2012, p. 172)<sup>10</sup>. La donna minacciata dal drago rosso (12,1-6), nella simbolizzazione giovannea una entità collettiva afferente alla dimensione primordiale (l'Israele prototipico) perseguitata da un'entità anch'essa primigenia ma di natura demoniaca, fugge nel deserto, «dove ha là un luogo preparato da Dio, perché là la nutrano per mille duecento sessanta giorni» (12,6; trad. it. in Lupieri, 1999, p. 51). In 17,3 il veggente è condotto nel deserto «in spirito», e lì vede forse la stessa donna di Ap 12, ma questa volta «seduta su una bestia scarlatta, ripiena di nomi di bestemmia, con sette teste e dieci corna» (17,3; trad. it. ivi, p. 71), una rappresentazione del processo di degradazione dell'Israele primordiale che si è evidentemente contaminato con forme di paganesimo e che, come tale, ha messo da parte quella dimensione di elezione che dovrebbe connotarla fin dalla creazione e che si è ulteriormente concretizzata nell'adesione all'insegnamento di Gesù. In 21,10 Giovanni è invece condotto «in spirito su un monte grande ed elevato», da dove può osservare «la città, la santa Gerusalemme che scendeva dal cielo, proveniente da Dio» (ivi, p. 93), la più completa e perfetta simbolizzazione della coabitazione ultima e definitiva tra Dio e i suoi seguaci, che si realizza grazie all'adesione alla fede in Gesù così come portata avanti da Giovanni.

In questo quadro, Giovanni vede nelle città umane il cuore della contaminazione, almeno fino al rinnovamento che sta per realizzarsi nel tempo finale con l'apparizione di una Gerusalemme che, non a caso, è vista discendere direttamente dal cielo. L'immagine del giudaismo corrotto, perché immerso negli ambienti urbanizzati greco-romani e ritenuto compiacente rispetto alle strategie di integrazione nell'egemonia imperiale e nel suo sistema economico (che sui centri cittadini appunto si imperniava), è perfettamente riassunta dalla raffigurazione di Babilonia, «avvolta di porpora e scarlatto, e indorata con oro e pietra preziosa e perle» (17,4; ivi, pp. 71-3). La questione, a ogni modo, emerge in tutta la sua forza già nel settenario delle lettere con cui si apre il resoconto visionario (2-3), veri e propri messaggi indirizzati ai vari credenti che vivono nelle città dell'A-

sia Minore (Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia, Laodicea) e tutti in qualche modo toccati da questioni derivanti dalla più o meno diretta integrazione in pratiche e in modi di vivere ritenuti non in linea con una particolare adesione al giudaismo.

La stessa Babilonia, quindi, appare come il prototipo della città nemica di Dio per eccellenza (cfr. Is 14,4-17; Ger 20,4, 21,10, 51,41.49.60; Ez 17,12, 30,25; Dn 4,27 ecc.), che nella dimensione simbolica del resoconto visionario dell'Apocalisse emerge come una Gerusalemme corrotta e lasciva, una sorta di degenerazione dell'Israele rappresentato in Ap 12 (quello originario), nettamente opposta alla Gerusalemme celeste, l'unica davvero degna di ricevere questo nome e, non a caso, rappresentata come «sposa» (21,9), l'antitesi della prostituta-Babilonia (cfr. 18,2-3). D'altronde, anche altrove Giovanni cela la Gerusalemme storica, quella corrotta, sotto un altro nome, Sodoma, che, insieme all'Egitto, indica chiaramente il luogo «dove [...] il loro signore fu crocifisso» (11,8; *ivi*, p. 47). In questo caso, Sodoma, anch'essa, come Babilonia, città corrotta per eccellenza (cfr. soprattutto Gen 19,1-29), e che ha assunto questo nome «spiritualmente» (*pneumatikōs*, come dice espressamente Giovanni), allude alla funzione per lui più profonda svolta dalla città dove lo stesso Gesù è stato messo a morte, chiaramente la Gerusalemme storica ma al tempo stesso trasfigurata come simbolo o emblema dell'urbanizzazione greco-romana.

### Spazialità orizzontali e verticali

L'*Apocalisse di Elia* appare come un resoconto visionario fortemente legato a una costruzione prettamente orizzontale dello spazio visionario. Le tribolazioni della fine descritte in 2,1-53 (AAT III, pp. 140-4) localizzano il sorgere di un re nemico «da Nord, <lo si chiamerà> re <assiro> e re dell'ingiustizia» (2,3 = *ivi*, p. 140); costui «<moltiplicherà> le sue guerre e le sue azioni di disturbo contro l'Egitto; il paese tutto insieme genererà, poiché i vostri figli saranno rapiti» (2,3-4 = *ibid.*). A questo punto del resoconto, si dice che sorgerà dalle regioni di Ovest un re, «che sarà chiamato re della pace» (2,6 = *ibid.*), un re che sembrerà assicurare la pace all'Egitto, «tributerà onori <ai santi> ed esalterà i luoghi dei santi» e che si

aggirerà per le città dell'Egitto con l'inganno [...] conterà i luoghi santi; peserà gli idoli dei pagani; conterà i loro tesori; istituirà per loro dei sacerdoti; ordinerà di



catturare i sapienti del paese e gli uomini eminenti del popolo, e di condurli nella capitale in riva al mare (2,11-15 = *ivi*, p. 141).

Da questo re usciranno altri quattro re (ricorre lo schema della successione dei regni di Dn 2,39-40; 7,17; cfr. anche 8,21-22) mentre lui, nel suo trentesimo anno, verrà a Memphis dove «costruirà un tempio [...] in quel giorno» (*Apocalisse di Elia*, 2,20 = *ibid.*). Ma suo figlio lo spodesterà e lo ucciderà e «promulgherà un editto nell'intero paese, [ordinando] che i sacerdoti del paese siano catturati insieme con tutti i santi, [e] dicendo: "Ogni dono che mio padre vi ha fatto e tutti i beni voi li restituirate al doppio"» (2,24 = *ivi*, pp. 141-2). Seguirà quindi un periodo di grande difficoltà per i "santi", in cui i luoghi di culto verranno chiusi e il sovrano prenderà le loro case, farà prigionieri i loro figli e «ordinerà loro di fare sacrifici, abominazioni e azioni amare nel paese» (2,26 = *ibid.*); il testo sottolinea anche come «Le città dell'Egitto gemeranno in quei giorni, perché non si sentirà più la voce del compratore né quella del venditore. Le piazze dell'Egitto si copriranno di polvere!» (2,31 = *ibid.*). In questa fase di estrema difficoltà, sorgeranno tre re persiani che faranno prigionieri i Giudei che si trovano in Egitto «e li porteranno a Gerusalemme ed essi vi si insedieranno e l'abiteranno» (2,39 = *ivi*, p. 143); l'evento preannuncia la venuta del «Figlio della Distruzione» e non a caso, in quei giorni, «l'Empio apparirà nei luoghi santi. I re dei Persiani fuggiranno in quei giorni, †...† con i re degli assiri; quattro re combatteranno contro tre [re]» (2,41-42 = *ibid.*), a cui seguirà una fase di difficoltà proprio per l'Egitto, dato che «in quei giorni, il sangue scorrerà da Kos a Memphis» e «Il fiume dell'Egitto diventerà sangue, al punto che non vi si potrà più bere per tre giorni» (2,44 = *ivi*, p. 144). Sorgerà un re «nella città chiamata "città del sole" [Eliopoli]» e tutta la regione sarà profondamente scossa, mentre i re dei Persiani tenderanno un'imboscata a Memphis e uccideranno il re degli Assiri, dopo di che ordineranno di uccidere tutti i pagani e di ricostruire i templi dei santi.

La sezione nel suo insieme presenta più di un problema rispetto agli eventi narrati (chiaramente con la tecnica della profezia *post eventum*): il tema del nemico che viene dal Nord è certamente diffuso nei testi della Bibbia ebraica (cfr. Ger 1,14-15; Gl 2,20; Ez 38,15; Dn 11,40 ecc.), così come quello da occidente è richiamato in materiali di natura oracolare (cfr. *Oracoli sibillini*, 3,652-653; ma cfr. anche Is 9,5; Zc 9,10). È possibile intravedere, nella caratterizzazione del re proveniente dall'Ovest che «correrà sul mare come un leone ruggente» (*Apocalisse di Elia*, 2,7 = *ivi*, p. 140),

un'allusione ad Alessandro Magno (356-323 a.C.), o comunque a un sovrano che intende rappresentarsi come suo erede, dato che un paragone simile si trova spesso riferito a lui (cfr. Plutarco, *Sulla fortuna di Alessandro*, 2,2,335; Ps.-Callistene, 1,8,5; 1,13; *Oracoli sibillini*, 11,215). Alla notizia raccolta dal *Romanzo* dello Pseudo-Callistene (2,28) e riferita proprio ad Alessandro potrebbe fare riferimento anche l'affermazione dell'*Apocalisse di Elia* secondo cui il re dell'Occidente avrebbe dichiarato, proprio in Egitto, vani tutti gli dei in favore del riconoscimento di un unico dio (cfr. AAT III, p. 141, nota 12), così come l'idea che con questo sovrano si sia affermata «una sola lingua» (*Apocalisse di Elia*, 2,15 = *ibid.*) in seguito alla deportazione degli uomini più in vista ad Alessandria (la «capitale in riva al mare»: 2,15 = *ibid.*).

Quasi impossibile da decodificare è il successivo riferimento ai tre re persiani e alla conseguente cattività dei Giudei d'Egitto a Gerusalemme, probabilmente da leggere, in senso nazionalistico egiziano antiggiudaico, come una profezia che attende la cacciata dei Giudei dall'Egitto e il loro definitivo confinamento a Gerusalemme come segno degli ultimi tempi; a tal proposito, va ricordato il cosiddetto *Vaticinio del vasaio* di epoca romana, preservato in un papiro del III secolo d.C. di provenienza ignota ma molto probabilmente legato ad ambienti sacerdotali egiziani (cfr. Tcherikover, Fuks, Stern, 1964, n. 520, pp. 119-21), in cui si attende l'espulsione definitiva dall'Egitto, per mano di Iside, dei Giudei (cfr. *ivi*, p. 143; Frankfurter, 1993, pp. 226-8). Al di là dei dettagli, comunque, sempre difficili da decifrare in maniera univoca in testi di questo tipo, ciò che appare con una certa chiarezza è proprio la costruzione di una dimensione spaziale orizzontale, che pone al centro l'Egitto, soprattutto le città (Memphis, Alessandria ed Eliopoli), e che vede ruotare tutto attorno a questo centro catalizzatore.

Diversa è invece la spazialità rappresentata nell'*Apocalisse di Sofonia*, fortemente incentrata sulla verticalità. Già nel riferimento al resoconto visionario attribuito al profeta Sofonia contenuto negli *Stromati* di Clemente di Alessandria (5,77,2) – non si sa se in tutto coincidente con il testo dell'*Apocalisse di Sofonia* preservato nei due manoscritti copti giunti fino a noi – si sottolinea come lo spirito del veggente venga fatto salire in alto «fino al quinto cielo» (AAT III, p. 168)<sup>11</sup>. Nel manoscritto sahidico (incluso nel *Copte 135* di Parigi; cfr. *supra*, p. 112), a ogni modo, Sofonia vede un'anima punita e sorvegliata da 5.000 angeli, che la conducono verso oriente e occidente; il veggente allora, insieme all'angelo del Signore, pro-

segue e vede «un luogo grande e spazioso, circondato a sinistra da migliaia di migliaia e da miriadi di miriadi a destra, ciascuno con tratti differenti» (8 = ivi, p. 170).

È comunque soprattutto nel manoscritto akhmimico (sempre incluso nel *Copte 135*) che la dimensione verticale dello spazio si mostra in tutta la sua evidenza. Il veggente viene trasportato «sopra tutta la mia città» (2,1 = ivi, p. 171); da qui egli vede «due uomini, che camminavano insieme per un'unica strada», «due donne che insieme macinavano ad un mulino» e «<altri> due sopra i loro giacigli» (2,2-4 = *ibid.*). Sofonia osserva anche «tutto il mondo abitato <...> come una goccia d'acqua <...> quando sale su da un pozzo» (2,5 = *ibid.*). Dopo aver visto le anime degli uomini e le loro punizioni, il visionario viene portato sul Monte Seir (in Edom, la terra abitata a sua tempo da Esaù e dai suoi discendenti; cfr. Gen 32,4; 33,14.16; Dt 2,4-6), da dove osserva «tre uomini» (*Apocalisse di Sofonia*, 3,2 = ivi, p. 173)<sup>12</sup> accompagnati da quattro angeli, due che si rallegrano per loro e due che invece piangono e si lamentano. Dopo una visione di angeli mostruosi che conducono le anime degli empì (*Apocalisse di Sofonia*, 4,1-10), dinanzi al veggente si parano delle porte di bronzo; l'angelo le tocca e queste mostrano «una bella città» (5,3 = ivi, p. 175). La descrizione si sofferma sulle porte di questa città non altrimenti identificata, «porte di bronzo» con «serrature [...] di bronzo» e «chiavistelli di ferro» (5,5 = *ibid.*), che «lanciavano fuoco per circa cinquanta stadi» (5,6 = ivi, p. 176).

Nella dimensione fortemente verticale dello spazio dischiuso dall'*Apocalisse di Sofonia*, si nota anche una notevole attenzione ai movimenti del visionario, che letteralmente volteggia in questa dimensione ultraterrena proseguendo e indietreggiando a seconda delle visioni che gli vengono mostrate (è chiaramente un modo per riprodurre i moti interiori dell'esperienza psicotropa che soggiace al testo): dopo essere stato portato sul monte Seir, Sofonia prima «cammina» con l'angelo del Signore (4,1), in seguito «prosegue» insieme a lui (5,1), per poi, forse, «retrocedere» ancora (6,1)<sup>13</sup>.

In entrambe le dimensioni spaziali emergenti dai testi, comunque, la focalizzazione sulla orizzontalità o sulla verticalità dello spazio non è altro che l'esito dell'incontro tra dinamiche connesse alla natura psicotropa dell'esperienza che ha condotto un particolare individuo a ritenere di aver vissuto un contatto diretto con il divino e modalità di messa per iscritto di quella stessa esperienza, per meglio aderire a particolari necessità comunicative e, quindi, a specifiche rideclinazioni dello spazio e/o di determinati luoghi.

Se la pretesa autoritativa a suo modo fortemente pubblica avanzata dall' *Apocalisse di Elia* (cfr. anche *supra*, pp. 111-2) pende inevitabilmente verso una maggiore attenzione nei confronti dell' Egitto, verosimilmente il luogo di origine dello scritto, inteso come il centro del mondo e attorno a cui ruotano vicende politiche determinanti anche da un punto di vista cosmico, l' *Apocalisse di Sofonia* sembra invece attestarsi su una specie di ripiegamento esclusivo nella dimensione dell' ascesa del visionario e sulle implicazioni che questa riveste nella costruzione del sé e della sua particolare identità singola e di gruppo.

### Visioni di Gerusalemme

Nei *Discorsi sacri* dedicati ad Asclepio, in cui sono descritte, in forma di diario, le vicende relative a una malattia e alla cura offerta dal dio, Elio Aristide, il retore vissuto tra il 117 e il 180 d.C., fa emergere quanto la dimensione onirica sia capace di riarticolare e riconfigurare luoghi noti. Soprattutto nell' *Orazione 47* sembra emergere il rapporto tra luoghi reali e la loro trasfigurazione in chiave visionaria:

Il nono giorno mi sembrava di recarmi a Smirne, di sera, al santuario di Asclepio vicino al ginnasio, in compagnia di Zenone, e il tempio fosse più grande, e occupasse tutta la parte lastricata del portico, e al tempo stesso era come se stessi riflettendo su questo pronao. [...] Poi era come se proprio in quel pronao osservassi una mia statua; ed ora la vedevo come mia, ora invece mi sembrava addirittura di Asclepio, una statua grande e bella. Queste cose mi pareva poi di raccontarle allo stesso Zenone come visioni avute in sogno, e la faccenda della statua ci sembrava un segno di grande onore. Poi era come se vedessi di nuovo la statua, questa volta nel portico lungo del ginnasio (trad. it. di S. Nicosia, cit. in Miletta, 2016, pp. 320-1).

Troviamo la menzione esplicita di luoghi e spazi propri della città di Smirne, ma gli elementi architettonici richiamati da Aristide sembrano avere «un ruolo tanto fondamentale quanto poco definito» (ivi, p. 321). Il tempio di Asclepio vicino al ginnasio – espressione che sembra presupporre l'esistenza di un altro tempio –, il suo pronao, il portico e il ginnasio stesso appaiono trasfigurati in una dimensione onirica, che però è letteralmente sancita dalla presenza d'onore dello stesso Aristide nel santuario cittadino. Il testo promuove

un'identificazione assoluta con Asclepio, simbolicamente rappresentato dalla statua splendida, che ora sembra raffigurare Aristide, ora il dio. Culto del dio, spazio della città, e rivendicazione del ruolo del retore in essa si mescolano dunque in un'entità unica, il cui carattere onirico, lungi dal costituire una debolezza, è anzi un punto di forza, in quanto il sogno proviene ovviamente dal dio stesso (*ibid.*).

In ambito giudaico antico, già a partire dalla letteratura cosiddetta profetica, le descrizioni di Gerusalemme oscillano tra realtà e simbolo, luoghi reali e loro trasfigurazione visionaria, restaurazione della città terrena e vera e propria monumentalizzazione (cfr. DiTommaso, 2005, spec. pp. 112-49). Se la restaurazione implica il più delle volte la ricostruzione di taluni attributi fisici secondo modalità che in qualche modo riflettono le dimensioni e la stessa struttura di una particolare Gerusalemme storica (evidenti nelle descrizioni di mura, porte e torri, spesso riedificate dalle loro rovine e rese nuovamente funzionanti; cfr. Is 44,24-28, 49,17, 52,9, 54,14, 61,4; Tb 14,5), questa non sembra comunque sottrarsi mai del tutto a una certa monumentalizzazione, che ritroviamo soprattutto nelle descrizioni della nuova Gerusalemme (e/o del nuovo tempo).

A ogni modo, anche quelle descrizioni che pretendono di rifarsi, in una maniera o nell'altra, a una determinata Gerusalemme storica, tendono inevitabilmente all'idealizzazione e alla trasfigurazione simbolica. Già in Ger 33,10-11 il testo mette in bocca a Jhwh stesso un oracolo in cui si sottolinea la desolazione della città; eppure, continua il profeta, arriverà un momento in cui nelle città di Giuda e nelle strade di Gerusalemme si udranno «il canto della gioia e dell'allegria, il canto dello sposo e il canto della sposa, e la voce di coloro che cantano». In Zc 14 il profeta predice una battaglia che avrà come proprio fulcro Gerusalemme; la città «sarà presa, le case saccheggiate, le donne violentate, metà della città partirà per l'esilio, ma il resto del popolo non sarà strappato dalla città» (14,2). Jhwh stesso poggerà i propri piedi sul monte degli Ulivi, «che sta di fronte a Gerusalemme verso oriente», esso si dividerà in due parti e «una metà si ritirerà verso settentrione e l'altra verso mezzogiorno» (14,4); e solo allora gli abitanti fuggiranno «attraverso la valle fra i monti, poiché la nuova valle fra i monti giungerà fino ad Asal» (14,5); in quel giorno, dalla città sgorgheranno «acque vive» che scenderanno in parte verso il mare orientale, in parte verso il mare occidentale e tutta la regione si trasformerà in pianura, «da Gheba fino a Rimmon, a meridione di Gerusalemme, che si eleverà e sarà abitata nel luogo dov'è, dalla porta di Beniamino fino al

posto della prima porta, cioè fino alla porta dell'Angolo, e dalla torre di Cananel fino ai torchi del re» (14,10).

La monumentalizzazione, pur innestandosi su elementi legati a particolari considerazioni che in un modo o nell'altro si riallacciano alla Gerusalemme storica (o, meglio, a una particolare Gerusalemme storica), tendono a slargare ulteriormente la portata simbolica della città. Il caso più noto e ovvio è sicuramente Ezechiele<sup>14</sup>. Qui la Gerusalemme visionaria appare due volte, in 48,16 e in 48,30-35: la città è cinta da mura o uscite, ciascuna di 4.500 cubiti, e la sua circonferenza si estende per un perimetro di 18.000 cubiti (48,35). Se l'area attorno alla città è ampiamente descritta, nulla invece si dice delle strutture interne, se non che esse contengono un nuovo tempio, anch'esso descritto con minuzia (cfr. 40,1-42,20)<sup>15</sup>.

I frammenti di un'opera definibile come "Nuova Gerusalemme" rinvenuti a Qumran, databili su base paleografica tra la prima metà del I secolo a.C. e la metà del I d.C.<sup>16</sup>, sembrano disegnare una città ispirata al modello ippodameo. Questo scritto, se di vero e proprio scritto unitario si tratta, contiene una serie di dettagli sulla natura, le dimensioni e le caratteristiche di Gerusalemme, che è descritta con tratti fortemente monumentali. Numerosi particolari riguardano anche le strutture che si trovano all'interno delle mura, mentre nessun elemento sembra riferirsi a ciò che si trova al di là di esse (a differenza di Ezechiele e del *Rotolo del Tempio* rinvenuto sempre a Qumran<sup>17</sup>; in quest'ultimo testo, più in particolare, sono menzionate città situate oltre i confini del tempio, così come in Zc 1,7). La questione più spinosa, però, riguarda proprio l'identificazione dei frammenti della "Nuova Gerusalemme" come descrizioni di natura visionaria, impresa piuttosto ardua per lo stato altamente lacunoso dei manoscritti, nonostante alcuni elementi sembrino andare proprio in questa direzione<sup>18</sup>.

In *1 Enoc*, 90,28-29,33-36 si descrive una Gerusalemme afferente alla dimensione visionaria indicata come «casa», mentre il tempio è la «torre» (cfr. anche *1 Enoc*, 89,50; 89,72-73). La Gerusalemme rappresentata nel testo presuppone una sorta di dismissione della città terrena o storica. L'idea che il resoconto sembra portare avanti è che la città umana verrà ingoiata dall'abisso che si aprirà al centro della terra (in *Oracoli sibillini*, 3,767-771 Gerusalemme è posta al centro della terra), mentre al posto della città terrena ne verrà edificata una nuova, più grande e imponente della precedente (cfr. *1 Enoc*, 90,29,34); Patrick A. Tiller (1993, p. 376) ha osservato che le dimensioni di questa città rispecchiano «il dualismo apocalittico tra i cieli e la terra», dato che «la nuova Gerusalemme si estende

fino a raggiungere i cieli ed essa stessa diventa parte dei cieli, nel senso che diviene la dimora di Dio».

Il modello della monumentalizzazione assoluta, in chiave fortemente simbolica, della Gerusalemme visionaria di Ezechiele si trova ulteriormente amplificato in Ap 21-22 (cfr. Lee, 2001). Qui la città appare come una costruzione immensa, con un muro di 12 porte, 3 per ciascuno dei punti cardinali, e 12 fondamenta; essa si estende quadrata, perfettamente simmetrica in lunghezza e in larghezza, e misura 12.000 stadi (lunghezza, larghezza e altezza sono identiche), mentre il muro misura 144 cubiti; i materiali di cui si compongono le strutture interne derivano da pietre preziose e oro e la città stessa presenta una piazza oltre a un fiume che vi scorre all'interno. Le porte, come quelle di Ez 48 e dei frammenti della "Nuova Gerusalemme" di Qumran, sono chiamate con i nomi delle 12 tribù di Israele (cfr. Ap 21,12) ma, a differenza di altri resoconti visionari, nessuna delle porte appare nominata singolarmente. Sono invece esplicitamente chiamate per nome le 12 pietre che fungono da fondamenta, che corrispondono ai 12 apostoli dell'agnello (21,14), diaspro, zaffiro, calcedonio, smeraldo, sardonice, sardio, crisolito, berillo, topazio, crisopazio, giacinto, ametista, mentre le 12 porte sono perle (21,19-21). Il veggente di Patmos non fornisce particolari dettagli sulle strutture interne della città, al di là della presenza del trono di Dio nel mezzo e della piazza con al centro «un albero di vita che fa dodici frutti» (22,2; trad. it. in Lupieri, 1999, p. 97).

La visione in prima persona dell'oltremondo permette di ridisegnare e rivisualizzare anche la città di Gerusalemme, che appare così non soltanto come la materializzazione visiva di speculazioni sull'oltremondo, ma una sorta di "catalizzatore semantico", o anche di raccoglitore di significati legati a esperienze di contatto diretto con il divino capaci di rimodulare, se non propriamente reinventare, descrizioni della città provenienti dal passato per riadattarle a un nuovo contesto visionario.

Come abbiamo visto, la città dell'Apocalisse si estende per 12.000 stadi (21,16), e il numero 12 appare di particolare rilevanza nelle stesse misure che la riguardano (numero che rimanda alle tribù di Israele [21,11] e agli apostoli di Gesù [21,14]); allo stesso modo, le porte della città in Ezechiele e nei frammenti qumranici sulla "Nuova Gerusalemme" sono 12 non certo perché tante erano le porte della Gerusalemme storica, ma proprio per rideclinare e rifunzionalizzare, anche in quei contesti visionari, il valore connesso al numero delle tribù di Israele.

Nella descrizione di matrice visionaria, l'esperienza di contatto *vis-à-*

*vis* con l'oltremondo trasfigura, ingigantisce, trasforma; ma tali meccanismi agiscono, sempre e comunque, innestandosi su elementi in un modo o nell'altro riconducibili all'immaginario derivante dalla realtà in cui il visionario vive o che lui stesso conosce. Nel caso delle città, alcune di queste appaiono, proprio nella dimensione visionaria, di misure spropositate, evidentemente per enfatizzarne il carattere sovrumano; ciò nonostante, altre descrizioni sembrano mantenersi maggiormente agganciate al piano del verosimile. Se le mura della città di Ap 21-22 si estendono per centinaia di chilometri, quelle dei frammenti qumranici sulla "Nuova Gerusalemme" sono certamente estese (circa 12 km, una misura paragonabile alle lunghe mura di Atene o di Roma), ma comunque non sembrano toccare i livelli, davvero irrealistici, di quelle immaginate dal veggente di Patmos. Allo stesso modo, l'area della descrizione di Ez 40-48, che comprende il santuario, la città stessa e la terra destinata alle tribù, appare più o meno equivalente al territorio di Israele nella fase della sua massima estensione tra VII e VI secolo a.C.

Queste differenti modalità di ricostruzione dell'immaginario urbano, nell'ambito di un resoconto di natura visionaria, emergono con ancora maggiore evidenza se si pensa all'ubicazione della Gerusalemme vissuta e vista durante l'esperienza di contatto diretto con il soprannaturale. Va sottolineato, a tal proposito, che proprio il tentativo di rendere "cultura" la complessità dell'esperienza *vis-à-vis* con l'oltremondo implica notevoli oscillazioni anche per quanto concerne la provenienza o la stessa localizzazione della Gerusalemme nuova. In alcuni casi questa è esplicita: a parte il caso di 1 *Enoc*, 26-28, la cui identificazione rimane problematica vista l'indeterminatezza che connota l'intera descrizione e dove, comunque, non si parla esplicitamente di una vera e propria città<sup>19</sup>, in Ap 21-22 la Gerusalemme vista dal veggente di Patmos è un luogo che proviene direttamente «dal cielo» e che va a collocarsi, quasi a "spalmarsi", di fronte a Giovanni, che può dunque vederla dall'alto, dopo che è stato collocato «su un monte grande ed elevato» (21,10; trad. it. in Lupieri, 1999, p. 93)<sup>20</sup>.

In altri casi, invece, le descrizioni sembrano contraddistinte da maggiore indeterminatezza. In 1 *Enoc*, 90,28-29,33-36, la «casa» che verrà edificata è chiaramente opera divina, sebbene non sia esplicitato se questa provenga direttamente dal cielo e, come tale, afferisca a una dimensione di preesistenza cosmica (come sembra avvenire per Ap 21-22). Un caso ancora più evidente di ambiguità si trova nel 2 *Baruc*. Qui la Gerusalemme vista dal visionario si colloca nelle due dimensioni del cielo e della terra. In



4,1-6 Gerusalemme è chiaramente posta nella sfera celeste. La descrizione è ricondotta all'epoca dell'esilio babilonese, poco prima della distruzione del tempio e il nuovo tempio è la città stessa posta nelle mani di Jhwh (un'immagine derivante da Is 49,16). Si tratta di un'entità preesistente, celeste, che non può mutare e che, come tale, non discende sulla terra; è al tempo stesso una città, ma è associata al paradiso ed è in collegamento con il tempio storico, ma è molto di più di esso.

Insieme a questa Gerusalemme altra esiste anche la Gerusalemme terrena, la città del periodo babilonese, anch'essa il prodotto di un processo di ricostruzione memoriale in aderenza a un passato immaginato e reinventato per alludere alle vicende della distruzione sotto i Romani. In questo quadro si spiega quanto viene riferito in 6,9 e in 32,2-6: il tempio e/o la Gerusalemme – le due dimensioni, come abbiamo visto, di fatto possono coincidere – attesi nel futuro saranno delle stesse dimensioni e avranno la stessa struttura dei loro rispettivi antecedenti storici.

### La terra di Israele tra concreto e astratto

L'immaginazione e la realtà il più delle volte confliggono, e tale evenienza non può non avere conseguenze sul modo in cui l'essere umano percepisce ed esperisce il proprio sé e il mondo circostante; eppure proprio l'essere messi di fronte a un fallimento o a un imprevisto spinge all'elaborazione di strategie con cui ricomporre questo inevitabile *gap*.

Leon Festinger, Henry W. Riecken e Stanley Schachter hanno messo a punto il concetto di dissonanza cognitiva, che aiuta a comprendere che cosa accade quando le convinzioni vengono smentite dalla realtà dei fatti e perché, sorprendentemente, in certe condizioni, anziché abbandonarle, gli esseri umani abbraccino le proprie decisioni con ancora maggiore fervore o le rimodellino per fare in modo che queste possano ancora reggersi in piedi (cfr. Festinger, Riecken, Schachter, 1956).

Il meccanismo della dissonanza cognitiva deriva dallo studio condotto da Festinger e dai suoi collaboratori nell'inverno del 1954 in una cittadina del Kansas, dove la signora Marian Keech sosteneva di aver ricevuto un messaggio dagli abitanti di un pianeta di nome Clarion. Nel messaggio si diceva chiaramente che un diluvio avrebbe devastato la terra il 21 dicembre, ma che quanti avrebbero creduto a quel messaggio sarebbero stati portati in salvo dagli alieni sui loro dischi volanti. Alcuni collaboratori di

Festinger si mescolarono al gruppo di adepti riuniti con Marian in attesa della fine del mondo e ne osservarono le dinamiche psicologiche, prima e dopo il 21 dicembre, quando la profezia non si avverò.

Eppure, il non verificarsi della predizione fatta dalla Keech – osservano Festinger, Riecken e Schachter – non contraddisse le convinzioni del gruppo riunito attorno a lei. Venne fuori, anzi, una sempre più ferma e granitica convinzione e per difenderla i meccanismi della cognizione si diedero letteralmente man forte. Smettere di credere a quanto si è condiviso fino a poco prima (il diluvio, gli alieni ecc.) era di gran lunga peggiore che mettere in scacco la propria razionalità, per cui il non verificarsi della profezia venne capovolto e riletto per andare incontro a particolari bisogni immaginativi. Si ricompattò, letteralmente, una sorta di ragione alternativa con cui confermare ciò che si era immaginato come imminente, autodifendendosi da una realtà impossibile da accettare con una in parte autoprodotta per confermare ciò in cui si era confidato fino a quel momento.

Lo studio di Festinger e dei suoi collaboratori ha soprattutto mostrato che la creatività aiuta e sostiene i vari processi di razionalizzazione, creando racconti strutturati con cui giustificare il *gap* tra immaginazione e reale; si immettono così, grazie al racconto, nell'evento "fallito" (che nell'ottica dei suoi sostenitori è però tale solo in apparenza) elementi che lo confermino. In tale meccanismo, le evidenze e le prove contrarie sembrano scorrere sulla superficie dei fatti, senza minimamente intaccarli.

Certamente non tutto dell'analisi sui fatti del Kansas è applicabile, *sic et simpliciter*, a un contesto come quello giudaico del periodo ellenistico-romano, se non altro per via del diverso modo in cui l'aspettativa di eventi ritenuti come imminenti appare qui configurata, in forme di testualità estremamente complesse e fortemente connotate sulla scorta di procedimenti di vera e propria reinvenzione del passato giudaico. Ma va anche detto che i meccanismi cognitivi che ne sono alla base appaiono del tutto sovrapponibili. A ciò si unisca l'emergere di una dinamica che, sebbene non del tutto chiara nella documentazione in nostro possesso, sembra dare conto di alcuni indizi che vanno proprio nella direzione di considerare la produzione visionaria giudaica e protocristiana come un complesso di costruzioni narrative derivanti in vario modo da esperienze psicotrope volte *anche* a fornire un orizzonte di reintegrazione ad aspettative immaginative che sono fallite di fronte a una realtà di senso contrario.

Il punto è che non si tratta solo di porre rimedio a quella che può apparire come l'inconcludenza di tentativi volti a scalzare un sistema domi-

nante ritenuto invasivo (il livello più immediato a cui potrebbe condurre la dissonanza cognitiva che, come tale, è stata già utilizzata nello studio dei testi visionari giudaici soprattutto di epoca romana; cfr. Esler, 1994, pp. 110-30; cfr. anche Daschke, 2010, dove il concetto di dissonanza cognitiva è rimodulato come *melancholia*; cfr. pp. 29-60); lo scontro tra realtà e immaginazione, soprattutto nella sfera che chiamiamo religiosa, può verificarsi su moltissimi livelli – a partire proprio dall'apparente inefficacia di un rito o dall'impossibilità di taluni gruppi di portare avanti certe norme – e nelle apocalissi questo appare rimodulato dall'azione di veri e propri produttori di resoconti visionari che tentano di condurre talune esperienze psicotrope, altrui o anche personali, proprio nel terreno della reintegrazione (*à la* Sperber; cfr. *supra*, pp. 149-50).

Un caso mi pare di notevole interesse, e ciò soprattutto per le prospettive che apre su un tema estremamente complesso come quello del rapporto tra apocalissi giudaiche e particolari valutazioni visionarie della terra di Israele. Prospettare una terra ricca di risorse e di beni, di cui gli esseri umani potranno godere senza alcuna fatica, rappresenta un *topos* classico di quella che già Tommaso Moro (1478-1535) definiva come "utopia", un "non-luogo" che, in quanto concretizzazione di aspettative legate a una vita migliore in *questo* mondo, può sempre realizzarsi se gli esseri umani si impegnano strenuamente per la sua edificazione.

Va senz'altro rilevato che talune immagini presenti nella Bibbia ebraica hanno sicuramente portato molta acqua alla definizione di questo stesso immaginario (si pensi a Gen 27,28 o a numerose visioni presenti nei testi profetici; cfr. Is 27,6 e soprattutto Ez 34,26-29, 36,30, 47,12 ecc.); ed è ugualmente evidente come l'orizzonte reale dei testi biblici a cui viene messa in carico questa trasfigurazione simbolica di un miglioramento assoluto delle condizioni sia la terra di Israele o quella in cui vivono e agiscono coloro che venerano Jhwh. Tale dinamica emerge in uno scritto visionario come *2 Baruc*, dove troviamo rappresentato un regno temporaneo di un inviato di Jhwh sulla terra prima della fine del tempo prettamente umano, regno riservato a quanti saranno in vita alla sua venuta. Coloro che potranno godere dei benefici derivanti dalla sua azione si ciberanno delle carni dei grandi mostri primordiali, Leviatan e Behemot, e

anche la terra darà i suoi frutti, diecimila volte tanto, e in una vite saranno mille tralci, e un tralcio farà mille grappoli, e un grappolo farà mille acini, e un acino farà un kor di vino. E coloro che avevano avuto fame saranno deliziati e, anco-

ra, vedranno meraviglie ogni giorno. Venti infatti usciranno da davanti a me per portare ogni mattina odore di frutti profumati e, al compimento del giorno, nubi stillanti rugiada di guarigione. E accadrà in quel tempo: scenderà nuovamente dall'alto il deposito della manna e in quegli anni ne mangeranno, perché loro sono quelli che sono giunti al compimento del tempo (29,5-8 = AAT II, p. 303).

Appare evidente l'opera di rimodulazione, in chiave espressamente visio-naria, di una serie di immagini derivanti da materiali inclusi nella Bibbia ebraica: la proliferazione di viti e vino, che riprende in parte Gen 27,28<sup>21</sup>, in parte 40,10, lo scorrere della rugiada, ancora debitore di Gen 27,28, ma anche il rispuntare della manna che cadrà direttamente dal cielo, che riprende l'episodio di Es 16 variamente ricordato anche in altri testi<sup>22</sup>.

Il passo di 2 *Baruc* trova una certa consonanza con 1 *Enoc*, 10,19, dove si annuncia per il tempo della beatitudine finale una straordinaria produttività di vino, grano (1.000 per uno) e olio, sebbene lo scritto ritenga comunque necessaria l'opera umana dell'agricoltura anche in quella fase; ma esso appare vicino anche a un passo del terzo libro degli *Oracoli sibillini*, un lungo componimento in esametro – riconducibile, con buona dose di verosimiglianza, all'ambiente giudaico allessandrino di epoca ellenistica e che pretende di inserire la figura della sibilla greca nell'alveo del giudaismo – in cui si promette, ma questa volta dopo il giudizio, un'enorme fecondità della terra (vino, olio, latte e miele: vv. 619-623; 743-749); una certa consonanza è altresì osservabile con la descrizione della terra promessa ubicata nei cieli contenuta nella più tarda *Apocalisse di Paolo*, dove, dopo aver menzionato un fiume di latte e miele, il testo mostra un luogo pieno di alberi di ogni sorta in cui dalla radice fino alla cima vi saranno «diecimila datteri in ogni grappolo» e che lo stesso accadrà con la vigna, ognuna avrà «diecimila rami» e «ogni ramo diecimila grappoli d'uva ed ogni grappolo diecimila acini» (22 = ANT III, p. 368 [secondo il testo copto; la versione latina è piuttosto confusa]).

Ho già sottolineato che si tratta di descrizioni che, in un modo o nell'altro, finiranno con l'assurgere a valore di vero e proprio *topos*, e che, come tali, riappariranno in svariati resoconti di contatto diretto con l'oltremondo (si veda l'*Apocalisse apocrifa di Giovanni*, 5, del V-VI secolo d.C., il *Libro di Enoc armeno*, la *Gloria del Precursore* o l'*Apocalisse di Giovanni il fratello del Signore*, 8 [un testo copto dell'VIII-IX secolo d.C.]). Eppure, più che al problema della permanenza o rimodulazione di singole tradizioni letterarie – in realtà quasi insolubile, trattandosi, per l'appunto, di im-

magini che assemblano materiali di diversa provenienza secondo modalità fortemente combinatorie – ciò che mi pare di una certa rilevanza, in tale quadro, è la specifica funzione legata a simili descrizioni, che definisco di “riorientamento” in prospettiva oltremondana.

Per esemplificare al meglio il discorso, mi pare istruttivo richiamare quanto Flavio Giuseppe sottolinea ricordando il movimento interventista antiromano ispirato da Giuda di Gamala tra il 6 e il 7 d.C. Lo storico scrive, soprattutto nelle *Antichità giudaiche* (18,4-10; ma cfr. anche *Guerra giudaica*, 2,118), che il tentativo di Giuda e dei suoi seguaci di sottrarsi al censimento indetto dal procuratore Quirino «per compiere una valutazione delle proprietà dei Giudei e liquidare le sostanze di Archelao»<sup>23</sup> (*Antichità giudaiche*, 18,3), in caso di esito positivo avrebbe avuto come conseguenza il porre «le fondamenta della prosperità» (*anakeimenēs tēs ktēseōs*; trad. it. in Moraldi, 2006, vol. II, p. 1105). Giuseppe rileva anche come le pretese di Giuda non fossero sostenute soltanto da gruppuscoli di marginali e disagiati, dato che anche un tale di nome Saddoc, un fariseo, ne sostiene la causa; a ciò si unisca la notazione – presente sempre nelle *Antichità* – riguardante l'accoglimento piuttosto generalizzato e «di buon grado» da parte della «gente» rispetto a «questi appelli», generando lo sdegno dello stesso Giuseppe, che vede nella opposizione armata «il seme di ogni genere di calamità che afflissero così tanto la nazione al punto che non vi sono parole atte a esprimerlo» (*Antichità giudaiche*, 18,6; *ibid.*).

Giuseppe mostra un atteggiamento profondamente ostile nei confronti degli oppositori, soprattutto perché vede nella loro azione solo brama di potere personale mascherata da “nobili” intenzioni di liberazione dallo straniero; è proprio questa brama a portare, quasi inevitabilmente, a uno stato di perenne guerra civile e a una sempre più virulenta azione repressiva da parte dello stesso potere dominante. A ciò si unisca, proprio in concomitanza del formarsi del movimento guidato da Giuda, l'approssimarsi di una carestia, che sembra esasperare ulteriormente gli animi e condurre non soltanto al saccheggio di intere città, ma all'incendio dello stesso tempio di Gerusalemme (*Antichità giudaiche*, 18,8).

Giuseppe sottolinea che le origini del movimento guidato da Giuda di Gamala sono strettamente legate alla “scuola” degli zeloti; eppure, proprio la notazione dello storico riguardante un certo accoglimento, da parte degli «uomini» (*anthrōpoi*; il termine usato da Giuseppe è abbastanza generico), delle istanze di liberazione della terra di Israele – evidentemente ispirate a un miglioramento delle condizioni materiali di vita della popo-

lazione – dimostra che queste ultime dovevano agire su di un sentimento di insoddisfazione serpeggiante, peraltro in un momento di incertezza politica come quello successivo alla fine dell'etnarchia di Archelao.

A ciò si unisca che prospettive di vera e propria liberazione materiale erano comunque presenti in ambienti giudaici già da tempo, se non altro perché non soltanto gruppi di marginali, ma anche personaggi afferenti a livelli sociali più alti, in vario modo estromessi da forme di relazione con il potere dominante, potevano trovare in istanze di questo tipo un tentativo di reintegrazione possibile, sebbene spesso estremo (sui movimenti di liberazione e sulla loro stratificata conformazione sociale a partire già dall'epoca di Antioco IV Epifane cfr. Horsley, 2007; Portier-Young, 2011; cfr. anche *infra*, pp. 336-42).

Gli scritti visionari, prospettando in un modo o nell'altro situazioni di benessere nella terra di Israele degli ultimi giorni, che può così assumere le fattezze della terra in cui abiteranno alla fine del tempo prettamente umano coloro che si sono mantenuti fedeli a certi dettami, forniscono un orizzonte di agibilità a istanze fortemente materiali, disinnescandone però, in modo quasi inevitabile, il potenziale sovversivo rispetto all'*hic et nunc*. Non si tratta soltanto di supportare una resistenza, ma di proporre un programma di vera e propria resilienza rispetto a un potere che non solo è ritenuto inamovibile nell'immediato, ma che evidentemente si ha anche l'interesse a rappresentare come tale, in quanto capace di offrire, almeno a coloro che possono dedicarsi in prima persona a pratiche di rimodulazione e rielaborazione culturale-religiosa, spazi di relativa agibilità.

## La terra e il regno di Dio

La proiezione in un orizzonte simbolico-metaforico come quello escatologico del potenziale sovversivo legato a un benessere terreno da perseguire *hic et nunc* è d'altronde evidente, negli stessi Vangeli, in relazione al concetto di *basileia tou theou* ("regno di Dio" o anche "di Jhwh") così come riferito a Gesù, e ciò soprattutto nel confronto con altri resoconti non connessi alle ricostruzioni evangeliche ma sempre e comunque riconducibili in vario modo a lui.

È noto che il concetto di regno di Dio (o di Jhwh) rappresenta una sorta di costante della raffigurazione del Gesù dei Vangeli. La tendenza per certi versi classica era quella di leggere nell'espressione una valenza esclu-

sivamente escatologica e/o metaforica di carattere prettamente spirituale, senza alcuna reale connessione con la terra di Israele. In sostanza, a partire già da Gustaf Dalman (1855-1941), orientalista e filologo prestatato all'esegesi neotestamentaria, si riteneva di dover interpretare il regno di Dio di Gesù, sempre e comunque, come una prospettiva di stampo escatologico e, come tale, riferentesi non a un vero e proprio regno ma a un dominio divino.

La ricerca più recente sta cercando in parte di rivedere questo quadro (cfr. Bermejo-Rubio, 2018). È indubbiamente vero che alcuni seguaci di Gesù successivi alla sua attività, si pensi già a Paolo e a quanto egli scrive in Rm 14,17, tendono a sviluppare una visione esclusivamente metaforico-spirituale delle attese escatologiche di matrice giudaica; per questo, non deve meravigliare che gli stessi Vangeli, mettendo l'accento su di un regno di Dio come realtà quasi esclusivamente spirituale e di stampo celeste e/o escatologico, si pongano in un processo che, non a caso, sembra farsi strada proprio in contesti in cui si mettono per iscritto resoconti inerenti all'attività di Gesù o particolari interpretazioni della sua figura. A ciò si unisca la successiva concomitanza dell'attività dei gruppi di seguaci con le guerre giudaiche contro Roma tra il 66-70 e il 132-135 d.C., che avrà di certo ulteriormente rimodulato il processo di metaforizzazione e/o simbolizzazione del concetto stesso di regno di Dio, in un complesso di eventi che ha esacerbato il rapporto tra i Giudei e la terra di Israele (e non è un caso che una interpretazione in chiave esplicitamente antimaterialistica del concetto stesso di regno di Dio si faccia più pressante, nella seconda metà del II secolo d.C., in un testo come il *Dialogo con Trifone* di Giustino).

Eppure gli stessi Vangeli sembrano conservare tracce di valutazioni che vanno in una direzione diversa, sottolineando l'aspetto più strettamente territoriale delle attese di Gesù di Nazareth e le connessioni con speranze legate alla terra promessa e a forme di salvezza che si concretizza in immagini connotate in senso terreno (cfr., ad esempio, Mt 8,11-12/Lc 13,28-29, oppure Mc 10,29-30, Mt 19,27-30; cfr. Bermejo-Rubio, 2018, spec. pp. 86-90).

Alla luce di questo modo di leggere lo sviluppo del concetto di regno di Dio, appare senz'altro interessante tornare su un passaggio non incluso nella tradizione evangelica, ma ugualmente ricondotto a Gesù di Nazareth. Intorno al 180 d.C. Ireneo di Lione (*Contro le eresie*, 5,33,3-4) dichiara di riprendere da alcuni presbiteri che hanno visto Giovanni, il discepolo di Gesù, un detto di Gesù che lo stesso Papia di Hierapolis ha verosimilmen-

te riportato all'interno della sua opera composta verso il 115 d.C., l'*Esposizione degli oracoli del Signore*<sup>24</sup>:

Così i presbiteri che hanno visto Giovanni, il discepolo del Signore, ricordano di aver udito da lui come il Signore insegnava riguardo a quei tempi [*scil.* gli ultimi], dicendo: «Verranno giorni in cui nasceranno vigne che avranno ciascuna diecimila tralci, su ogni tralcio diecimila bracci, su ogni braccio diecimila capi, su ogni capo diecimila grappoli, in ogni grappolo diecimila acini, e ogni acino spremuto produrrà venticinque metrete di vino. E quando uno dei santi coglierà un grappolo di quelli, un altro grappolo griderà: "Io sono migliore, cogli me, attraverso me benedici il Signore!"». Allo stesso modo [diceva che] anche un chicco di grano produrrà diecimila spighe, ogni spiga avrà diecimila chicchi e ogni chicco [produrrà] cinque volte due libbre di fior di farina chiaro, puro, e del resto tutti gli altri frutti, i semi, l'erba [si riprodurranno] in proporzioni analoghe; e tutti gli animali, fruendo di questi cibi ricevuti dalla terra, diverranno pacifici e concordi tra loro, sottomessi agli umani in perfetta sottomissione». A queste affermazioni, del resto, aggiunge la sua testimonianza per iscritto anche Papia, uditore di Giovanni e compagno di Policarpo, uomo [del tempo] antico, nel quarto dei suoi libri; ha composto infatti cinque libri. E ha aggiunto: «Queste cose sono credibili per i credenti. E poiché», dice, «Giuda il traditore non credeva e domandava: "In che modo dunque tali frutti potranno essere realizzati dal Signore?", il Signore rispose: "Lo vedranno coloro che ci arriveranno!"» (trad. it. in Norelli, 2005, pp. 175-7).

Norelli ha ampiamente scandagliato questo testo, sottolineandone le connessioni con precedenti riletture, circolanti in ambienti giudaici, del passo di Gen 27,28 in prospettiva eminentemente escatologica (cfr. *ivi*, pp. 178-203); così facendo, egli ha ricondotto la notizia trasmessa da Ireneo ad ambienti di seguaci di Gesù originari della terra di Israele che avrebbero trasmesso come parola attribuita direttamente al loro *leader* una visione prettamente giudaica inerente alla straordinaria fertilità della terra nei tempi ultimi.

Più scettica, invece, appare la posizione dello studioso in merito alla possibilità di attribuire questo stesso passaggio direttamente al Gesù storico. Va ricordato che Papia rappresenta un tassello di una certa rilevanza nella ricostruzione della vicenda storica del cosiddetto millenarismo cristiano dei primi secoli, almeno così come ricostruito dagli studiosi (cfr. soprattutto Simonetti, 1998); ancora nel IV secolo Eusebio di Cesarea, nella sua *Storia ecclesiastica* (3,1-4,2), trattando di Papia nella sezione dell'opera dedicata al regno di Traiano (98-117), afferma chiaramente che il vesco-



vo era sostenitore dell'attesa di un periodo di mille anni dopo la resurrezione dei morti, «quando il regno di Cristo avrà avuto inizio in maniera corporea su questa terra» (3,39,11; trad. it. in Norelli, 2005, p. 237). Al di là della validità di etichette come quella di “millenarismo”, certamente il portato di riflessioni teologiche comunque successive al periodo che qui ci interessa, va sottolineato che l'idea di una realizzazione terrena di un benessere che assume fattezze strettamente materiali e che introduce o si realizza nella fase finale della storia prettamente umana o in quella immediatamente successiva, può rappresentare una rielaborazione di istanze di sovvertimento dello *status quo* piuttosto vicina a quella osservabile nelle apocalissi giudaiche precedenti.

Per questo, anche sulla scorta del processo presente nei Vangeli in relazione al concetto di regno di Dio (o di Jhwh), non è impossibile che forme di rielaborazioni escatologiche di questo tipo, strettamente incentrate su istanze di benessere che mettevano al centro la terra di Israele, potessero appartenere alla stessa figura di Gesù e che, proprio per questo, abbiano innescato dinamiche di accettazione ma anche di progressivo allontanamento, forse in virtù delle vicende legate alla storia giudaica tra I e II secolo d.C.

Prospettare un benessere materiale che mette al centro una particolare terra non rappresenta di per sé qualcosa di *intrinsecamente* sovversivo. Come rilevato da Collins (2000, p. 67), la visione biblica dell'utopia si realizza e si incorpora sempre in una particolare terra; tale dato appare come una conseguenza di dinamiche sociali e culturali fortemente contestuali, legate a particolari autodefinizioni giudaiche che, di volta in volta, si trovano a rimodulare istanze presenti nei propri ambienti di riferimento (quello esilico, in alcuni casi, e quello postesilico, in altri, con concezioni dell'appartenenza alla terra di Israele profondamente divergenti). Quello che per il momento si vuole sottolineare è che sono le dinamiche sociali a creare, di per sé, fenomeni di dissonanza cognitiva rispetto allo *status quo*, ma anche tentativi più o meno riusciti di ricondurre quella stessa dissonanza a un orizzonte di vera e propria resilienza; si può anzi ben dire che lo scopo di un sistema culturale-religioso sia *anche* questo, definire strumenti di agibilità che gli individui possono a loro volta rimodulare a proprio uso e consumo.

Ritenere che ogni utopia che mette al centro della riflessione particolari immagini future della propria terra sia automaticamente sovversiva implica il mettere da parte la prospettiva della simbolizzazione escatologica

come via di fuga e di reintegrazione; proiettare il benessere della “propria” terra in un futuro lontano vuol dire disinnescare tentativi di reintegrazione improntati all’opposizione frontale e fattiva rispetto a un particolare *status quo*; a ciò si unisca che chi governa la scrittura, nelle società di stampo tradizionale, ha sempre qualcosa (o, a seconda dei casi, molto) da perdere nell’avallare meccanismi di *totale* sovvertimento dell’ordine costituito. Per questo, la stessa produzione di resoconti visionari emerge come tentativo di arginare derive totalmente distruttive, rimodulando quadri emozionali individuali all’interno di un particolare microcosmo letterario e comunicativo, in cui “individuale” e “consolidato” cercano di trovare un compromesso al loro continuo coabitare.

Questo insieme di problemi mi pare ulteriormente esemplificato da un documento che non si presenta come testo propriamente visionario, ma che però fa ampiamente uso di elementi riconducibili a materiali di questo tipo, il *Rotolo della guerra dei figli delle tenebre contro i figli della luce* rinvenuto a Qumran. Quello che potrebbe sembrare, almeno di primo acchito, un vero e proprio manuale di tattica per gestire la guerra contro non meglio identificabili nemici, più che smentire quanto finora detto pare invece confermarlo. Si tratta di un testo attestato in un certo numero di manoscritti databili, su basi paleografiche, tra la prima metà e la fine del I secolo a.C. (provenienti dalle grotte 1 e 4); si tratta di un’opera complessa e i cui manoscritti giunti fino a noi mostrano segni piuttosto chiari di processi redazionali alquanto laboriosi (cfr. Ibba, 2005).

Al di là dei complessi problemi filologici e ricostruttivi posti dall’opera, è comunque possibile sottolineare, sulla base di *1QRegola della guerra* (il testimone meglio conservato, in sigla 1QM + 1Q33, databile alla parte finale del I secolo a.C.; trad. it. in TQ, pp. 196-221), alcuni elementi: dopo l’annuncio della guerra finale che vede contrapposti coloro che appartengono a Jhwh, i figli della luce, e coloro che appartengono alla parte del suo antagonista cosmico, qui chiamato Belial, i figli delle tenebre, guerra che si concluderà immancabilmente con la vittoria di Jhwh e dei suoi sostenitori, il testo descrive un insieme di regole dedicate agli aspetti organizzativi e gestionali della guerra stessa (da II 15 fino alla col. IX), a cui seguono una serie di preghiere da recitarsi nel corso del conflitto (coll. X-XIV), per concentrarsi poi sulla guerra contro coloro che il testo chiama *kittim*, con ogni probabilità i Romani<sup>25</sup>.

Siamo di fronte a un testo fortemente compilativo, ma che sembra aver anche ricucito in prospettiva nettamente unitaria questo materiale di di-

versa provenienza: la descrizione di Daniele della guerra vittoriosa di Michele e delle sue truppe contro le forze antagoniste (cfr. spec. Dn 10,13-14), ma anche un amalgama in cui sembrano essere adattati a questo schema i quarant'anni successivi all'uscita dall'Egitto, da cui deriva una guerra della stessa durata contro i nemici di Israele; a ciò si unisce la ripresa di materiali innici, riconfigurati come azioni cultuali da recitarsi durante la guerra, e di descrizioni militari in parte tratte dalla Bibbia ebraica e dalla letteratura maccabaica, in parte derivanti dalla manualistica greco-romana.

Il testo rappresenta dunque un conflitto che dovrà svolgersi negli ultimi tempi e proprio nella terra di Israele; questo conflitto, però, appare descritto in termini propriamente cultuali, come una sorta di liturgia in cui le preghiere dei sacerdoti sono necessarie al movimento delle truppe (ad esempio, cfr. III, 1-11 e XV, 4-6; trad. it. in TQ, p. 215), le trombe hanno lo stesso effetto delle spade (II, 15; ivi, pp. 199-200), e in cui la rivelazione della partecipazione angelica e del risultato finale e la vittoria divina sono importanti come le prescrizioni sulla purità rituale dei partecipanti e sulle tattiche che si dovranno usare per sconfiggere i nemici. In questo senso, la finalità dell'opera, più che di preparazione o di guida a una guerra reale, sembra essere quella di reintegrare in un orizzonte simbolico istanze di sovvertimento irrealizzabili nell'immediato (sebbene, con ogni verosimiglianza, ritenute fattibili nel prossimo futuro), visto il necessario coinvolgimento nel conflitto di esseri provenienti direttamente dall'oltremondo, i soli capaci di assicurare il buon esito della guerra stessa.

### Immaginazione e decentramento del sé

È abbastanza evidente che i contenuti trattati nei capitoli 4 e 5 appaiono strettamente connessi, dato che anche nel mondo antico tempo e spazio si pongono come due facce di una vera e propria erma bifronte. Cerchiamo di tirare le fila soprattutto del senso di queste connessioni.

Vanno innanzitutto sottolineati alcuni elementi che incontreremo anche nel prosieguo e che in parte si riallacciano a quanto già rilevato in precedenza. I resoconti visionari appaiono come punti di congiuntura in cui si intersecano diverse istanze: quelle dell'esperienza che abbiamo definito psicotropa, con i suoi mezzi di esternazione e con le sue valenze socioculturali, unitamente alle dinamiche individuali che di volta in volta la innescano e la riformulano; le istanze di chi ha messo per iscritto e trasmesso questi

resoconti come apocalissi, cercando di ricondurre non soltanto l'esperienza psicotropa nel terreno del consolidato culturalmente, ma rideclinando, in maniera strettamente individuale, gli stessi elementi attivi all'interno della propria cultura e grazie ai quali è possibile rendere testo, ancorché fluttuante o instabile, una particolare esperienza reinterpretata come di contatto diretto con l'oltremondo; ma anche le istanze di chi ha riformulato, nel corso della loro trasmissione, gli stessi testi, adattandoli a specifiche necessità e a particolari bisogni comunicativi. Le apocalissi, in sostanza, emergono come complessi comunicativi in cui individuo e cultura, cognizione individuale e sistemi di azione, o *i-religion* ed *e-religion*, si coalizzano per dare forma a particolari modalità di contatto diretto con l'oltremondo.

Patrick McNamara (2009, spec. p. 146) ha sottolineato che è possibile, attraverso la messa in atto di prassi più o meno ritualizzate, decentrare il proprio sé. Le regioni temporali prefrontali del cervello sono responsabili sia di quella che si può definire l'anatomia del sé, sia delle cosiddette esperienze interpretate in chiave religiosa. I meccanismi sociali e le prassi attraverso cui le religioni contribuiscono ai processi di trasformazione del sé includono azioni come la preghiera, la meditazione, l'esercizio mentale che coinvolge l'immaginazione, ma anche l'enfatizzazione dello scarto inevitabile che intercorre tra l'essere umano e gli agenti extra-umani, così come il tentativo di trovare comportamenti ritenuti aderenti al volere delle entità sovrumane intese come tali, e quindi i rituali pubblici e privati, le pratiche di devozione, la lettura e lo studio di testi e trasmissioni di provenienza tradizionale (ivi, p. 148).

Le emozioni che sono messe in atto in maniera strategica all'interno di contesti ritualizzati giocano un ruolo centrale nelle esperienze attribuite e/o ricondotte a visionari che si celano sotto maschere pseudopigrafiche del passato. Coloro che si fondano su pratiche di autodefinizione religiosa impiegano un certo numero di azioni per definire e disciplinare le percezioni corporali e sensoriali, così da generare tra di loro una predisposizione al contatto con ciò che è ritenuto e trasmesso, al loro interno, come oltremondo.

Tanya Luhrmann, nel suo studio etnografico sulle esperienze spirituali dei gruppi cristiani evangelici contemporanei, ha sottolineato l'enorme energia e lo sforzo messi in campo in questi ambiti per definire e ingenerare una presenza esperienziale della divinità che sia accessibile a tutto il gruppo (Luhrmann, 2012). In questo senso, l'immaginazione sensoriale e le dinamiche emozionali appaiono accuratamente e programmaticamente

perseguite attraverso prassi regolate di preghiera e meditazione, così da ingenerare la necessaria predisposizione a un'esperienza diretta del divino che sia vivida e ritenuta a portata di mano. Così facendo, soggetti che agiscono "religiosamente" possono essere identificati come persone che si relazionano con il divino, il dio, Gesù, Muhammad, o con un numero più o meno ampio di donne e uomini "santi" con i quali non hanno mai avuto rapporti diretti o incontri faccia a faccia, espandendo così il *range* delle relazioni costitutive di una particolare costruzione del sé in determinati ecosistemi (cfr. Mittermaier, 2011, spec. p. 230).

Il soggetto, così come ricostruito da questi studi, è certo un agente interamente e profondamente moderno, soprattutto in virtù della ripresa di un modello del "sé esecutivo" che oblitera altre modalità costruttive che sembrerebbero più adatte a dare conto delle prassi legate alla ritualità antica (ad esempio, il modello del "soggetto docile"; cfr. Mahmood, 2001). Eppure, il modello euristico più generale impiegato da alcuni esponenti della CSR, che muove da processi esperienziali definiti di autodiminuzione che preludono a una fase di trasformazione interiore (anche socialmente condivisa), appare particolarmente utile soprattutto per dare conto del meccanismo di costruzione della temporalità e della spazialità emergente dai testi visionari giudaici e protocristiani. Non soltanto questi mostrano una dinamica che dallo shock o dal trauma, codificato sulla base di analogie provenienti dal passato, si risolve nella reintegrazione e nella rigenerazione, ma spesso tale processo appare legato a rappresentazioni spaziali che passano dalla descrizione di luoghi di punizione a reami in cui il gruppo gode di benefici assoluti e perenni (cfr. Coblenz Bautch, 2010).

La cultura giudaica antica ha spesso concettualizzato la propria immagine del tempo, nonostante le numerose varianti e variabili osservabili al suo interno, sottolineando un fondamentale passaggio, che dal decadimento conduce alla nuova vita, rimodulando una visione del ciclo dell'anno che inizia in autunno, e dunque con una fase di stallo, e che da una situazione di morte apparente culmina nella rinascita della vita propria della stagione primaverile (cfr. Harkins, 2016, spec. p. 26). Questo schema, non a caso, si differenzia nettamente da quello presente, ad esempio, nel mondo romano antico, secondo cui il ciclo annuale aveva inizio nel mese di marzo e proprio con le avvisaglie della primavera. Il complesso rituale-testuale rappresentato dalle apocalissi giudaiche e protocristiane, nel tratteggiare un processo che muove dall'autodiminuzione per culminare nella prospettiva di realizzazione di una nuova vita, può essere ulteriormente

collegato a quelle esperienze che occorrono naturalmente in relazione a fenomeni di vero e proprio “bipolarismo” (Merkur, 1989).

Secondo Dan Merkur, i complessi pratico-testuali visionari provenienti dal giudaismo e dai primi gruppi di seguaci di Gesù possono essere connessi a prassi ritualizzate in quanto veri e propri strumenti di induzione di esperienze di contatto diretto con il divino. In questo senso, quelle che Merkur chiama le tecniche di induzione estatica presenti o anche più semplicemente presupposte nei testi apocalittici rappresentano un’ulteriore manipolazione in chiave religiosa di meccanismi inconsci di natura bipolare. Si generavano, in sostanza, in maniera per così dire programmatica, dinamiche interiori di depressione o di autocommiserazione, fino a quando il livello della psiche inconscia non esplodeva in manifestazioni reinterpretate come di natura estatica e, quindi, come processi di difesa rispetto alla profonda autodiminuzione vissuta in precedenza.

Il punto importante che va evidenziato riguarda, però, la successiva rimessa in moto testuale o testualizzata di forme ritualizzate e la conseguente *performance* comunicativa di vere e proprie “comunità testuali” che, sulla base della tesaurizzazione e della trasmissione di resoconti visionari legati a pratiche di autoriflessione, conduceva evidentemente a esperienze di autodiminuzione che, a loro volta, si risolvevano in dinamiche di decentramento innescato, sempre e comunque, dalla rilettura di veri e propri testi (cfr. Rüpke, 2016, trad. it. spec. pp. 318-28). Questa alterazione interiore appare come ulteriormente codificata e, per così dire, culturalizzata nei resoconti di contatto diretto con l’oltremondo, visioni in prima persona del mondo superumano o dialoghi *vis-à-vis* con esseri afferenti alla dimensione oltremondana, che a loro volta riprendono, assemblano o più semplicemente rileggono e riadattano trasmissioni testuali precedenti ritenute autorevoli.

Alla luce di questo, appare quasi ovvio come il presupporre una escatologia e/o una rigida teologia dello spazio giudaiche, quali complessi di concezioni sostanzialmente monolitiche, o anche, più semplicemente, esistenti *di per sé* come blocchi unitari codificati come tali, sia piuttosto anacronistico oltre che espressione di una visione cristianocentrica (e secondo un particolare cristianesimo, quello trionfante ed esplicitamente dottrinale della fase postcostantiniana) del giudaismo del periodo ellenistico-romano e dei gruppi di seguaci di Gesù tra I e II secolo d.C.

## 6 Conoscere l'oltremondo

### Le apocalissi tra cosmologia ed escatologia

Nella visione storiografica derivante soprattutto dalla fenomenologia e dalla teologia tardo-ottocentesche, l'apocalittica appare spesso come una sorta di linea di demarcazione attraverso cui definire il processo di autonomizzazione e separazione del cristianesimo rispetto al giudaismo. Si è ritenuto che proprio questa letteratura, in virtù di dipendenze da elementi iranici e/o greci, avesse declinato nuove visioni del tempo e dell'oltremondo sostanzialmente assenti nella letteratura cosiddetta biblica e che avrebbero in vario modo permesso e favorito lo sviluppo delle concezioni prettamente protocristiane sulla fine del tempo umano e sulle strutture dell'oltremondo (a titolo esemplificativo, cfr. Bousset, 1903; Glasson, 1961).

Un primo strumento utilizzato dagli studiosi per definire questo processo di autonomizzazione è stato la creazione di complessi ideologico-dottrinari unitari e monolitici, appunto l'escatologia e la cosmologia apocalittiche. Ritenuti gemmazioni di forme di giudaismo (o di veri e propri "giudaismi") in qualche modo opposti o autonomi rispetto al giudaismo biblico, questi avrebbero preparato la strada all'affermazione del cristianesimo come se questo fosse, per così dire, un percorso già segnato *ab origine*.

L'altro strumento che è stato spesso messo in campo in questa visione cristianocentrica deriva da una rigida schematizzazione dei *corpora* testuali provenienti dall'universo giudaico antico che ha il più delle volte analizzato gli stessi testi alla luce di cronologie strettamente evolutive; si è dunque spesso rilevato, con notevole dose di approssimazione, che i testi successivamente inclusi nel canone biblico fossero, sempre e comunque, antecedenti agli scritti non canonici, a loro volta espressione di un giudaismo intertestamentario (una definizione, quest'ultima, che ha a sua volta rafforzato visuali prettamente canoniche e cristianocentriche). Lo stesso

impiego di tassonomie letterarie e/o ideologiche chiuse, ha portato quale conseguenza che generi letterari diversi (profetico, apocalittico, sapienziale, testamentario ecc.), considerati come testimonianze di gruppi tra di loro non comunicanti (sacerdotali, apocalittici, mistici, scribali ecc.), fossero di per sé la dimostrazione di una divisione in compartimenti stagno di concezioni e teologie tra di loro inconciliabili.

Dismesse queste visioni in un modo o nell'altro te(le)ologiche ed evolutive, o comunque dichiaratamente o, più spesso, implicitamente antiebraiche, l'idea che qui si cerca di portare avanti è che il meccanismo visionario, soprattutto nella sua riconfigurazione letteraria e/o testuale apocalittica, rappresenta uno strumento comunicativo in cui l'investimento conoscitivo in merito ai nessi e alle relazioni tra mondo umano e mondo divino è particolarmente pressante, per cui vedere direttamente il mondo dell'aldilà significa soprattutto comunicare ciò che si è visto nell'al di qua. Tali forme di conoscenza vengono evidentemente comunicate perché ritenute capaci di assicurare una migliore comprensione di entrambi i mondi chiamati in causa nella stessa dinamica visionaria. In questo senso, la visione diretta dell'oltremondo non è altro che un tentativo di costruire particolari forme di autorità e di controllo, in quanto meccanismo capace di colmare quello che appare a tutti gli effetti come un vero e proprio *gap* conoscitivo.

Non stupisce, in questo quadro, l'estrema rilevanza assunta dalla trattazione di tematiche definibili come cosmologiche ed escatologiche. Il rischio implicito nella omogeneizzazione di tali categorie, come tratti esclusivi del resoconto apocalittico, è quello di ritenere la loro presenza come una sorta di apparizione – o di vera e propria epifania – che si staglia su una sorta di “nulla assoluto”. Se è vero, ad esempio, che le narrazioni confluite nel Pentateuco sembrano mostrare una certa reticenza nel descrivere le strutture del cosmo (nonostante la Genesi racconti come Jhwh abbia formato i cieli e la terra)<sup>1</sup>, ciò non di meno gli esseri umani possono conoscere, anche se in maniera parziale, il regno divino grazie alle voci che provengono da lì (cfr. 21,17; 22,11,15; Es 20,22; Dt 4,36). I cieli sono fonte di benedizioni e di doni divini, pioggia o rugiada (Gen 27,28; Es 16,4; Dt 28,12, 33,28), ma anche di punizioni rappresentate come zolfo e fuoco (Gen 19,24; Dt 11,7). A ciò si unisca il contrapporsi e, al tempo stesso, il convivere – nei testi biblici – di due visioni concernenti le origini del mondo, quella di Gen 1,1-2, una vera e propria cosmogonia, e quella che si intravede in molti altri testi, una lotta contro il mare, Leviatano e altri esseri primordiali (cfr. Levenson, 1994, pp. 14-25)<sup>2</sup>.



Il cielo o anche l'altrove in cui Jhwh alberga è comunque un luogo così distante dalla dimensione umana o inaccessibile, che è solo nei sogni che Giacobbe può vedere la scala che li connette (Gen 28,10-22), mentre Mosè può scorgere in modo fugace il piede di Jhwh appoggiato sulla superficie di zaffiro del firmamento (Es 24,9-10). Non stupisce che in materiali ugualmente confluiti nella Bibbia – si pensi ai testi profetici o anche ai Salmi – si trovino espressioni di speranza di vendetta o di restaurazione cosmiche legate a strutture situate nell'aldilà capaci di influenzare in vario modo l'al di qua, spesso codificate in tavole cronologiche, predizioni sui tempi ultimi, geografie mitiche o immaginarie che, come tali, vengono progressivamente riconfigurate come vero e proprio bacino memoriale dalle successive risistemizzazioni conoscitive (cfr. Levenson, 2006)<sup>3</sup>.

Più che un rigido susseguirsi di fasi, da una sostanziale assenza di speculazioni concernenti ciò che definiamo come cosmologia ed escatologia a una sempre più massiccia presenza delle stesse, la Torah stessa mostra un accavallarsi di dibattiti e confronti in contesti linguistici e culturali differenti e non sempre contigui, ma comunque legati al dominio della scrittura e alla trasmissione di materiali testuali che appaiono forgiati all'interno di quello stesso dominio (si pensi a Dt 4,19 e 30,12-13).

Anche per quanto concerne i luoghi dei defunti si possono richiamare dinamiche analoghe. Lo Sheol (in ebraico *Sh'ol*) – termine di incerta etimologia e che i LXX traducono spesso con "Ade", ad esempio in Gen 37,35 e in Sal 16,10 – è un luogo che non sembrerebbe favorire, almeno a prima vista, ulteriori speculazioni sulle diverse sorti di coloro che hanno abbandonato il mondo dei vivi. Eppure esso è di sovente immaginato sotto terra, proprio in quanto destinazione per i defunti (ad esempio, cfr. Gen 37,35; 42,38; 44,29.31), sebbene il Pentateuco tenga a scoraggiare ulteriori indagini in merito ai luoghi di raccolta dei morti, soprattutto se messe in atto con il ricorso a pratiche conoscitive straniere (cfr. Dt 14,1; 18,10-11; cfr. anche Nm 16,20-33). Proprio l'eccesso polemico e sanzionario di questi testi, a ogni modo, testimonia che simili pratiche dovevano essere note e piuttosto diffuse.

Non siamo di fronte a strutture argomentative e/o descrittive con pretese olistiche, ma il più delle volte ad accenni, o a polemiche che lasciano intendere la presenza di dibattiti e valutazioni piuttosto stratificate, in cui, al di là di tutto, lo Sheol evoca le limitazioni della condizione umana e il potere di Jhwh di salvare e redimere. La letteratura visionaria giudaica e protocristiana si innesta in questa ampia "zona grigia" conoscitiva, asso-

ciando e amalgamando elementi di varia provenienza perché ritenuti utili a definire (o a ridefinire) un quadro epistemologico che, come tale, è suscettibile di ulteriori approfondimenti e riconfigurazioni.

### Conoscenza e sogni

Il libro di Daniele vede nel sogno e nella sua interpretazione un formidabile strumento di conoscenza delle realtà oltremondane (cfr. Smith-Christopher, 2001). L'elemento assume particolare rilevanza già nella parte iniziale dell'attuale testo (cfr. Collins, 1984, spec. pp. 51-3; 1993, spec. pp. 156-7). In Dn 2 il re Nabuconodosor è talmente turbato da un sogno che decide di non svelarlo ai tecnici chiamati per la sua decifrazione, dato che una delle caratteristiche dell'interprete di sogni, secondo il re, dovrebbe essere soprattutto la capacità di rivelarne il senso senza che questo venga preventivamente raccontato da chi l'ha vissuto (cfr. Dn 2,7-9). Daniele è l'unico che va incontro alle richieste del sovrano grazie alla rivelazione, «in una visione notturna», del mistero del sogno da parte dello stesso Jhwh (cfr. 2,19).

Daniele viene quindi condotto presso il sovrano e lì svela sia il sogno che la sua interpretazione: si tratta, come è noto, della visione della successione dei regni storici (Babilonesi, Medi e Persiani, Greci), qui rappresentati sulla base della simbologia delle età del mondo come metalli di valore decrescente, culminante nell'avvento di un regno oltremondano fondato su Jhwh e sul suo popolo (cfr. Dn 2,31-45).

Decifrare i sogni, o più generalmente i messaggi ritenuti provenire dal mondo altro, e immerterli in una visione globale della realtà e della storia da cui emergano connessioni precise e sistemiche tra aldilà e al di qua possono essere alcune delle prerogative della "oneirocritica" almeno così come attestata nel più ampio quadro del mondo mediterraneo antico, ma di certo non vanno ritenute come le uniche, trattandosi pur sempre di modalità conoscitive multiformi e facilmente manipolabili in quanto *intrinsecamente* progettate per rispondere a necessità comunicative disparate (cfr. Holowchak, 2002); si tratta evidentemente di uno strumento, quello dell'interpretazione del sogno, suscettibile di diverse rideclinazioni, che vanno da forme di ritualità estremamente strutturate e dal fortissimo impatto emozionale e collettivo a modalità legate alle necessità di singoli che si relazionano con specifici attori oltremondani in e per particolari

frangenti esistenziali (cfr. Rüpke, 2016, trad. it. spec. pp. 225-6). Proprio la forte tendenza sistemica testimoniata dal libro di Daniele, però, induce a ritenere che ci troviamo di fronte alla rideclinazione di una prassi di contatto diretto con l'oltremondo rappresentata in chiave esplicitamente politica e che il compilatore del testo intende ripiegare a fini epistemologici specifici, come forma di conoscenza globale.

Tutto il testo di Daniele, almeno così come possiamo leggerlo oggi, rappresenta un quadro comprensivo del mondo, in modo che i suoi fruitori possano accedere a una comprensione assoluta e totalizzante della realtà e ai meccanismi che danno senso all'esistere. In tale scenario, il presente appare interamente dominato dall'irruzione di forze oltremondane. In Dn 7, questo irrompere è visualizzato da bestie che vengono fuori dal mare e che cercano in qualche modo di minare l'ordine della creazione; ma anche nel prosieguo (cfr. spec. Dn 8,9-12; 11,36-39), troviamo ribellioni celesti che, partendo da figure che tentano di alzarsi al di sopra delle stelle (sulla falsariga di quella tratteggiata in Is 14,13-14, un componimento rivolto a un re sconfitto, collocabile nel contesto degli oracoli dell'esilio), si pongono direttamente contro l'ordine che Jhwh ha impresso al mondo.

Il discorso dell'essere sovrumano che costituisce la rivelazione del capitolo 11 spiega che i conflitti umani sono soltanto riflessi di quelli tra le potenze afferenti al mondo altro, i principi delle nazioni; a ciò si unisce la stretta connessione tra il presente in cui il testo si inserisce e quella che appare, a tutti gli effetti, come una storia di lunga durata che prende le mosse dall'esilio babilonese (l'epoca di ambientazione dello scritto), in cui lo scorrere del tempo umano è spesso schematizzato come una successione di quattro regni (cap. 7), ma anche come un susseguirsi di 70 settimane (cap. 9) o come vera e propria progressione legata alle vicende del periodo ellenistico (il capitolo 11).

Certo taluni dettagli della rappresentazione possono variare a seconda delle differenti visioni, ma ciò che è nel complesso emerge è un processo conoscitivo legato allo svolgersi della storia come corso preordinato che si sta approssimando verso la sua conclusione, per cui proprio questa imminenza deve in qualche modo orientare i processi epistemologici dei fruitori del testo di fronte alla situazione presente. Da qui, dunque, la notevole enfasi posta dal testo sul comprendere ciò che tiene realmente le fila del mondo umano e delle sue vicende, culminante nel ruolo attribuito agli "eroi" *maskilim* del capitolo 11, letteralmente "sapienti" o anche "saggi" (cfr. spec. Dn 11,33,35; Davies, 2001; cfr. anche *infra*, pp. 340-1).

Le strette connessioni tra conoscenza e visione hanno portato taluni interpreti a ritenere che le origini dell'apocalittica vadano rintracciate nella sapienza (la tesi, come abbiamo già avuto di modo di notare, è stata fortemente sostenuta soprattutto da von Rad; cfr. *supra*, p. 22). Una tale impostazione risente soprattutto della rigida divisione dei materiali testuali del giudaismo in *corpora* distinti e in sé conchiusi; una serie di documenti provenienti dal periodo ellenistico-romano sembra invece testimoniare di quella vera e propria sovrapposizione che in molti casi viene a stabilirsi tra conoscenza e visione diretta dell'aldilà, un assemblaggio riconducibile a particolari tecnici della conoscenza preposti alla ristrutturazione di tratti epistemologici interni al variegato universo giudaico *anche* in prospettiva visionaria.

Si pensi al testo rinvenuto a Qumran *4QComposizione sapienziale* o *4QIstruzioni* e noto da alcuni manoscritti, almeno sei (4Q416-419; 4Q424), databili tra la metà del I secolo a.C. e il I d.C. (trad. it. in TQ, pp. 592-608; cfr. anche Goff, 2013). Si tratta, almeno formalmente, di un'istruzione sapienziale di natura pratica piuttosto simile a quella che troviamo nel libro della Sapienza (cfr. Collins, 1997, spec. p. 229; cfr. anche 1977, ora in 2001, pp. 317-38); eppure il testo fa emergere una visione globale dello scopo della creazione, riassunta nella frase, ricorrente in molti dei frammenti dell'opera, «il mistero dell'esistenza» (cfr. spec. 4Q416, fr. 2, col. II, l. 5; fr. 2, col. III, l. 14; 4Q417, fr. 2, col. I, ll. 8.18; fr. 2, col. II, l. 3 ecc.).

I frammenti riconducibili a 4Q416 sono quelli che sembrano aver conservato la cornice cosmologica ed escatologica della trattazione: vi sono riferimenti alle epoche della malvagità e della verità, e mentre gli ingiusti sono chiaramente destinati alla dannazione eterna, i giusti ricevono la promessa della vita eterna. A ciò si unisce la presenza, sempre nel testo, di una sorta di escatologia realizzata, dal momento che «agli eletti è dato in questa vita di condividere la conoscenza degli angeli e di fissare il mistero nascosto alla maggior parte dell'umanità» (Winston, 2004, p. 21) – forse un richiamo a una vera e propria classe di tecnici che, con la loro abilità, realizzano *hic et nunc* quelle promesse riservate ai giusti per la fine dei tempi. Emerge, in sostanza, un amalgama di tratti conoscitivi ed epistemologici in cui si congiungono sapienza prettamente umana, di stampo pratico, e capacità di decifrare e rimodulare esperienze di contatto *vis-à-vis* con il mondo altro (cfr. soprattutto Goff, 2003).

Se torniamo al capitolo 2 di Daniele da cui siamo partiti, emerge una stretta correlazione – che nel prosieguo diventa effettiva sovrapposizio-

ne – tra Daniele, alcuni suoi compagni e alcuni “Caldei”. Abbiamo visto il re Nabuconodossor per certi versi sfidare le capacità di tecnici preposti all'interpretazione dei sogni, obbligandoli a svelare il sogno senza averlo raccontato. Il racconto precisa che, di fronte all'impossibilità dei tecnici di obbedire alla volontà del sovrano, il re promulga un decreto di condanna a morte (cfr. Dn 2,12-13). Nella persecuzione vengono coinvolti anche Anania, Misaele e Azaria, compagni di Daniele, e lo stesso Daniele (cfr. spec. 2,17-18).

Il testo pare sovrapporre i Giudei e i Caldei come esperti di pratiche di contatto diretto con l'oltremondo e della loro corretta interpretazione, confermando quella sorta di permeabilità funzionale che poteva contraddistinguere etichette collettive di questo tipo; non è casuale che le fonti ricordino una cacciata da Roma dei due gruppi intorno al 139 a.C. perché avrebbero entrambi cercato di diffondere la «consuetudine di venerare Giove Sabazio» (la notizia deriva dai *Deti e fatti memorabili* di Valerio Massimo, tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., così come attestata nell'epitome dell'opera approntata da Giulio Paride nel IV secolo d.C.; cfr. 1,3,3; Rüpke, 2016, trad. it. p. 341).

A essere messa in primo piano, dunque, almeno secondo la ricostruzione avanzata dal libro di Daniele, è una forma di abilità tecnica di natura mantica che si esplicita nella capacità di interpretare i sogni e di decodificare i segni misteriosi provenienti dall'aldilà. È una forma di sapere ampiamente condivisa nel mondo antico, ma che l'autore del testo tende a ritenere rappresentativa soprattutto del mondo babilonese e in cui sembrano essere coinvolti anche coloro che afferiscono al culto di Jhwh, nonostante le capacità di questi ultimi tendano a distinguersi per il loro essere diretta emanazione di un dio ritenuto più potente degli altri (cfr. 2,19-23).

Ci si potrebbe quasi azzardare a ritenere, se è corretta l'ipotesi che pure è stata avanzata, di vedere nei primi sei capitoli del libro un insieme di racconti preesistenti e successivamente ricuciti insieme alla sezione costituita dai capitoli 7-11 (cfr. analisi del problema e *status quaestionis* in Collins, 1984, pp. 28-31), che il racconto del sogno fotografa una dinamica legata a complessi fenomeni di coabitazione e competizione culturale, in cui una pratica comunicativa ampiamente condivisa, e come tale soggetta a diversi utilizzi e a varie funzioni, si trova a essere rideclinata per aderire alle necessità interne di specialisti che competono con altri in uno stesso macrosistema. Tale dinamica, a ogni modo, non può che portare all'implementazione e all'allargamento del quadro conoscitivo proprio del gruppo

specifico, che giunge a integrarlo e a rimodularlo per meglio rispondere alle esigenze della propria azione all'interno del più ampio sistema di potere di riferimento.

### I cieli come fonte di conoscenza

Gran parte della letteratura cosiddetta profetica testimonia dell'innesto di discorsi di natura visionaria su un quadro epistemologico che, come tale, appare *anche* nel complesso della Torah. Emergono come realmente urgenti questioni che mirano a valutazioni di natura cosmologica ed escatologica: Isaia, Geremia, in misura ancora maggiore Ezechiele, dispiegando un ampio ventaglio di riprese metaforiche, poetiche e culturali di motivi e descrizioni di natura escatologica e cosmologica, appaiono come veri e propri riconfiguratori visionari di conoscenza che le esperienze di contatto diretto con l'oltremondo assumono come passaggi da ampliare e riformulare.

Il progressivo concentrarsi e accumularsi di epistemologie fondate sulla visione diretta dell'aldilà non sono epifanie indipendenti da una particolare reinvenzione del passato costruito come giudaico; emergono più come sviluppi e traiettorie che riadattano continuamente, in ambienti altamente specializzati, tratti che troviamo codificati *anche* nella Torah e che nei materiali biblici appaiono ugualmente come continue riformulazioni e rinegoziazioni di un macrosistema culturale di riferimento.

*Testamento di Levi*, 13,1-7 è un esempio piuttosto chiaro di una epistemologia che coniuga elementi cosmici e particolari elementi confluiti *anche* nella Torah. Ciò non di meno, in 2,6-3,8 si nota anche come la visione diretta dell'aldilà offra una prospettiva sui rapporti tra aldilà e al di qua assolutamente preclusa ai più. Oggetto della conoscenza rivelata sono pertanto i cieli, che – stando al ramo  $\alpha$  della tradizione manoscritta – sono tre<sup>4</sup>. Il primo, composto di «acqua sospesa» (2,7 = AAT II, p. 383), è quello più basso e, come tale, appare «più triste, perché vede tutte le ingiustizie degli uomini» (3,1 = *ivi*, p. 384); questo cielo, inoltre, «tiene pronti fuoco, neve e ghiaccio per il giorno del giudizio [che sarà] nella giustizia di Dio» (3,2 = *ibid.*). Il secondo cielo, molto più luminoso del precedente e di altezza sconfinata (2,8), è quello in cui albergano «le potenze degli accampamenti, [gli angeli] schierati a battaglia per il giorno del giudizio, per far vendetta degli spiriti dell'inganno e di Beliar. Al di sopra di loro

stanno i santi» (3,3 = *ibid.*), mentre nel terzo cielo, la sede più alta di tutte, è situata «la grande gloria che è al di sopra di ogni santità» (3,4 = *ibid.*).

La visione diretta dei cieli permette di fornire una conoscenza universale e a senso unico delle strutture dell'aldilà, da cui dipendono le azioni umane e lo stesso al di qua nella sua globalità; nel cielo al di sotto del terzo «ci sono gli arcangeli, che prestano il loro servizio e placano il Signore per tutti i peccati di ignoranza dei giusti» (3,5 = *ivi*, pp. 384-5), mentre in quelli ancora al di sotto ci sono «gli angeli che portano le risposte agli angeli del volto del Signore» (3,7 = *ivi*, p. 385) e i «troni e le potenze, in esso si inneggia incessantemente a Dio» (3,8 = *ibid.*). La conclusione è interamente volta a fornire una spiegazione il più possibile univoca e, come tale, necessaria e universale: «Quando Dio volge il suo sguardo verso di noi, tutti tremiamo: il cielo, la terra e l'abisso si scuotono davanti al volto della Sua maestà. I figli degli uomini peccano e provocano l'ira dell'Altissimo, perché non comprendono queste cose» (3,9-10 = *ibid.*).

La conoscenza visionaria, sia quella che presuppone la discesa dell'aldilà nell'al di qua, sia quella che prevede la salita nell'aldilà di esseri afferenti all'al di qua, implica l'intervento diretto di esseri che guidano il veggente e lo istruiscono su ciò che egli sta vivendo (in Dn 10,13, ad esempio, l'angelo invocato da Daniele ha tardato la sua venuta per 21 giorni perché l'angelo che protegge la Persia gli ha sbarrato il cammino e solo l'azione riparatrice di Michele gli permette di continuare), ma anche la vera e propria lettura di tavole celesti, immaginate come istruzioni nelle quali Jhwh stesso ha trascritto, all'inizio dei tempi, la storia futura, e dalle quali il visionario, una volta avuta esperienza dell'oltremondo, può attingere il suo stesso sapere (cfr. *1 Enoc*, 93,2; 103,2; 106,19).

La visione diretta dell'aldilà presuppone anche la possibilità di fornire una descrizione realmente autoptica della sua conformazione e di ciò che avviene in esso. *1 Enoc*, che certamente presenta, almeno in una delle sezioni che lo compongono, una valutazione piuttosto chiara degli elementi che connettono cosmologia e vicende legate al *post mortem* (forse anche per influssi di provenienza persiana e greca; cfr. Coblentz Bautch, 2003, spec. pp. 231-57; Popović, 2014), vede la conoscenza prettamente umana come una sorta di condanna per l'atto di insubordinazione dei vigilanti (in *1 Enoc*, 8 l'origine del male nel mondo è ricondotta al disvelamento angelico di particolari tecniche agli uomini): le «scienze» sono un segreto celeste che non avrebbe dovuto essere rivelato (si veda anche quanto riportato nel *Libro delle parabole*; cfr. *1 Enoc*, 69,9-11).

Eppure proprio il *Libro dei vigilanti* descrive ciò che Enoc ha esperito durante tre viaggi, due a ponente e uno a oriente. Nel primo (1 *Enoc*, 17-20) vengono mostrati i serbatoi della luce, dei venti e delle acque, oltre al castigo delle stelle (gli angeli ribelli) e le funzioni dei sette arcangeli. Nel secondo viaggio (21-25), il veggente è capace di osservare, dall'alto, l'intera circonferenza del disco terrestre, dove si trova la prigione degli angeli caduti e i luoghi in cui si radunano le anime prima del giudizio, oltre al fuoco che alimenta le stelle e il monte del trono di Jhwh. Nel viaggio verso oriente (26-36), inoltre, Enoc contempla sempre i luoghi escatologici e i confini della terra. Se nel *Libro dei vigilanti* la conoscenza impartita dagli angeli è un male – conoscenza che è peraltro offerta a tutti gli uomini –, quella di cui Enoc è reso testimone e latore è una conoscenza destinata *in primis* agli angeli e poi agli spiriti degli uomini. Si tratta di un sapere che non riguarda soltanto tecniche particolari o strutture celesti specifiche, ma la globalità del piano divino, dalla cosmologia alle vicende legate alla sorte di ciascuno nel *post mortem*.

In questo quadro, la visione dei luoghi delle anime dei morti (1 *Enoc*, 22) chiarisce che queste si trovano nel luogo visto da Enoc fino al compimento del giudizio finale, mentre in 23,1-24,1 sono chiaramente messe in luce le implicazioni escatologiche legate alla descrizione dei luoghi: dopo aver visto il fuoco di occidente, che costituisce i cosiddetti luminari, Enoc si trova di fronte alla montagna di Dio (24,2-25,7; cfr. anche 18,6-9), un paradiso di alberi dominato da un albero più importante di tutti, quello «della vita», che richiama immediatamente le benedizioni future destinate ai giusti. Muovendo da oriente verso il centro della terra, Enoc giunge infine in un luogo ove si trova una montagna in cui sarà trapiantato l'albero della vita; qui è situata anche la valle di Hinnon, in cui i malvagi avranno la loro punizione. Così strutturato, il viaggio di Enoc rendicontato nel *Libro dei vigilanti* appare come un vero e proprio percorso epistemologico, una geografia che pretende di mostrare il significato più profondo e reale dei luoghi visitati e in cui si congiungono protologia ed escatologia. Emerge un nesso tra conoscenza, destino *post mortem* e cosmologia, in quanto prodotti della visione diretta, in prima persona e dall'alto, dell'aldilà.

Nel *Libro dell'astronomia* Enoc, guidato attraverso i cieli dall'angelo Uriele, vede il corso del sole, della luna e delle stelle, i dodici venti, le loro porte e le quattro parti in cui è divisa la terra (1 *Enoc*, 72-79). Jhwh preannuncia al veggente il turbamento degli astri e della natura, che corrisponde al disordine delle azioni umane, e il castigo che sopraggiungerà secondo



quanto è scritto nelle tavole celesti e nel libro dove sono riportate tutte le azioni degli uomini da sempre (cfr. 80-81). Il *Libro dell'astronomia* sottolinea anche come il processo conoscitivo derivante dall'esperienza diretta con l'oltremondo arrivi a chiarire le profonde connessioni tra ordine cosmico e comportamento umano; gli astri, che sono angeli, e gli uomini che trasgrediscono saranno condannati secondo quanto è stato prestabilito da Jhwh e affidato alle tavole celesti.

Nel *Libro delle parabole* (1 *Enoc*, 37-71) ritornano con forza le connessioni tra elementi cosmologici ed escatologici, emergenti soprattutto nei richiami interni che costituiscono le tre parabole del testo. La prima (38-44) descrive il giudizio futuro e la dimora dei giusti insieme all'«eletto di giustizia» (39,6), oltre al luogo in cui si trovano il trono divino (40), gli angeli e tutte le cose nascoste del cielo (41-44). La seconda parabola (45-57) si apre con la presentazione del giudizio compiuto dall'«eletto seduto sul trono di gloria (45,3) e con la descrizione della trasformazione della terra che Jhwh attuerà per i giusti (45,5). Il personaggio chiamato «eletto», qui rappresentato anche come uno «simile» a un essere umano – in quanto colui che sta con il «capo dei giorni» (Jhwh), sulla falsariga di Dn 7,9.13 – rivelerà i segreti delle cose nascoste (46,3) e pronuncerà il giudizio sui potenti che hanno perseguitato i giusti (46,6-47,4). Nel tempo finale, il liberatore inviato da Jhwh siederà sul trono che appartiene a Dio stesso (51,3), quando avranno luogo il castigo dei peccatori (descritto come un nuovo diluvio: 54,7-10) e il giudizio degli angeli trasgressori (55,4). La terza parabola (58-69) si occupa di svelare i misteri meteorologici (60,11-25) e la funzione dei mostri primordiali Leviatan (di natura femminile) e Behemot (di natura maschile: 60,7-10), per poi proseguire nella descrizione del giudizio pronunciato dal personaggio che siede sul trono di Jhwh, in cui i potenti saranno coperti di vergogna davanti ai giusti e gli angeli ribelli condannati definitivamente (61-64).

Anche nei primi capitoli che compongono 2 *Enoc* (grosso modo in entrambe le recensioni in cui è pervenuto) appare evidente il rapporto tra la visione diretta dell'oltremondo e le particolari funzioni epistemologiche attribuite alle speculazioni cosmologiche ed escatologiche derivanti dalla stessa visione diretta. Enoc vede gli angeli che governano le stelle, la neve e la rugiada (6), quelli condannati per aver trasgredito (7), i luoghi dei giusti e degli empì (8-10), le dimore e gli spostamenti del sole e della luna (11-16), i capi degli angeli condannati che il veggente ha già intravisto in precedenza e che qui – al contrario che in 1 *Enoc* – prestano ascolto alle parole

del patriarca e arrivano a salvarsi (17-18), gli angeli e gli arcangeli gloriosi (19) e, infine, nell'ultimo cielo, il volto di Jhwh (20 ss.). È proprio nell'ultimo cielo, il settimo, che Enoc scrive i suoi 366 libri (23,6), ricevendo da Dio stesso la rivelazione dei misteri della creazione (24 ss.). Enoc rientra quindi sulla terra per raccontare ai figli tutto ciò che ha visto e consegnare i libri trascritti durante il suo viaggio ultramondano; soltanto in seguito, condotto dagli angeli, egli potrà tornare definitivamente alla presenza di Jhwh (67).

Un esito di una epistemologia visionaria che congiunge cosmologia ed escatologia, quest'ultima ulteriormente rideclinata secondo una prospettiva che mette al centro l'attività di una figura celeste che è esplicitamente identificata con il Cristo cosmico preesistente e che assumerà *anche* le fattezze del Gesù terreno senza peraltro esaurirsi in quello, si trova nell'*Ascensione di Isaia*.

Stando alla versione più completa del nostro testo, quella etiopica (su cui cfr. Bettiolo *et al.*, 1995, pp. 44-129), giunto al sesto cielo, l'angelo che istruisce il veggente chiarisce che l'oggetto della visione concessagli per privilegio unico sarà la gloria dei cieli supremi e il Signore dei cieli, che assumerà la forma di essere umano (cfr. 8,8b-11). La visione tocca quindi, quasi inevitabilmente, la struttura del cosmo celeste e la distribuzione delle varie tipologie di angeli deputati alla lode divina nei 7 cieli al di sopra del firmamento, fino al vertice divino. L'*Ascensione di Isaia* costruisce una struttura celeste fatta interamente di esseri sovrumani che lodano continuamente Jhwh. Il firmamento si interpone fra la terra e il primo cielo e questo non contiene alcun elemento naturalistico che lo colleghi alla terra (cfr. 7,13-17).

A partire dal terzo cielo, le realtà terrene non sono nemmeno più nominate (cfr. 7,24-26); gli esseri celesti che risiedono nel settimo cielo non ignorano i fatti terreni, ma non hanno alcun contatto diretto con essi, apprendendoli dai libri celesti scritti in un linguaggio che non è quello umano (cfr. 9,19-23). La distanza fra i cieli, che fino al terzo cielo è uguale a quella fra la terra e il firmamento, aumenta fra il terzo e il quarto (cfr. 7,18.28), mentre nel sesto cielo vi è uno sbalzo di luce tale da far apparire tenebrosi addirittura i primi cinque (cfr. 8,21-24; lo splendore e la purezza dei cieli sono crescenti anche nel *Testamento di Levi*, cfr. 2,8-9, in cui si assegna al terzo cielo un'altezza e una luminosità superiori a quelle dei primi due).

I due cieli supremi sono così importanti da non essere dominati da nessuno degli esseri celesti che ritroviamo nei primi cinque, ma soltanto dalla

figura del Diletto (cfr. 8,6-8). In tale quadro, il male si arresta ai limiti del firmamento: da questo in giù il mondo è soggetto al turbamento recato dalla ribellione degli angeli vigilanti e si trova completamente immerso nelle tenebre. Nei cieli è dunque assente ogni riflesso del male e le uniche realtà escatologiche che essi contengono sono positive, i patriarchi ammessi nel settimo cielo, le vesti, le corone e i troni preparati per i giusti (cfr. 9,24-28).

### Le cause del male presente

Nel viaggio di Abramo fino al settimo cielo descritto nell'*Apocalisse di Abramo*, il patriarca può vedere i cieli inferiori (nel quinto vi sono le stelle a cui è paragonata la sua discendenza; cfr. Gen 15,5) e, al tempo stesso, la storia dell'umanità. Appare un grande quadro con un gruppo alla destra e uno alla sinistra di Jhwh (17-31), in cui passato e visione diretta dei mondi celesti e dei loro meccanismi interni sono strettamente intrecciati, mentre la visione del firmamento posto sotto i piedi del patriarca (al capitolo 21) implica la comprensione della creazione («disegnata in precedenza»), così come delle vicende degli esseri posti in essa e «il secolo preparato dopo». La spiegazione dell'essere superumano che accompagna Abramo chiarisce ulteriormente la particolare epistemologia che governa le visioni rendicontate nel testo (cfr. 22): la creazione di Jhwh è stato un atto pre-determinato, «e le cose create che tu hai visto, stavano [o sorsero] davanti a me» (AAT III, pp. 97-8).

Jhwh rivela quindi la sua ira contro coloro che nel quadro sono posti alla sua sinistra, mostrandogli il delitto di Caino e i peccati umani (adulterio, furto, passioni), oltre ai castighi corrispondenti (24). La visione dei tempi ultimi si concentra sull'attacco sferrato da una «folla di pagani» contro la città di Gerusalemme, bersagliata dalle quattro entrate, e che viene così distrutta mentre il tempio è dato alle fiamme (27). Si tratta del castigo promesso da Jhwh per gli abomini in precedenza compiuti: «fino a quando?», è la domanda che assilla Abramo; fino a quando si compia la «quarta entrata» (la «quarta generazione» di Gen 15,16) è la risposta, che durerà 100 anni. Dato che nella descrizione tutto è scansionabile in un periodo di 100 anni (cfr. 28,3), quando saranno trascorsi 1.200 anni (che il testo ridistribuisce secondo una categorizzazione in 12 ore), verrà uno che sarà adorato da un certo numero di pagani, dagli stessi Giudei e anche da Azazel.

Grazie alla perseveranza dei Giudei fedeli arriverà quindi il giudizio sugli empi, su cui ricadranno 10 piaghe, mentre quanti sono stati fedeli otterranno la loro vendetta e offriranno sacrifici nel secolo di giustizia (29). Abramo può quindi tornare sulla terra mentre Jhwh gli annuncia che, al termine delle piaghe che i giusti devono sopportare, farà risuonare la tromba e invierà un liberatore che riunirà i Giudei perseguitati condannando i loro nemici al fuoco eterno (31).

Nei testi visionari riconducibili al periodo successivo alla catastrofe del 70 d.C. come l'*Apocalisse di Abramo* si intravede una epistemologia che spiega l'anticipazione dei tempi ultimi secondo una rigida linearità che enfatizza il rapporto di causa ed effetto fra trasgressioni passate e tempi futuri e tale elemento appare anche in quei rendiconti maggiormente incentrati sulle vicende legate alla conquista romana della città di Gerusalemme. Nel 2 *Baruc*, il destino futuro è innanzitutto rivolto alle nazioni (12) e si concentra sui giusti per i quali è stato direttamente creato (15,7-8). La fine è già stata stabilita e si attende soltanto che sia completo il numero di coloro che devono nascere, per cui lo stesso veggente è stato preservato per la sua anticipazione visionaria (21-25). Sulla terra si abatteranno 12 piaghe, dalle quali sarà salvato chi si trova in Israele; solo allora comincerà a essere svelato l'inviato di Jhwh, mentre Behemot e Leviatan, come abbiamo già avuto modo di notare (cfr. *supra*, pp. 211-2), diventeranno cibo per coloro che rimarranno. La terra sarà feconda e dal cielo scenderà nuovamente la manna, e solo allora il tempo sarà compiuto, l'inviato di Jhwh tornerà nella gloria, i giusti si risolleveranno e le anime degli empi saranno definitivamente annientate (26-30).

Nel prosieguo lo scritto ripropone, ampliandolo, il medesimo schema: Jhwh predice al veggente le calamità degli ultimi tempi, attribuendo ad Adamo ed Eva la colpa di avere introdotto il peccato e la morte nel mondo. L'adesione o meno alla legge divina determinerà anche il modo in cui i morti si rianimeranno; dopo il giudizio, i giusti saranno trasformati in esseri gloriosi, mentre gli empi assumeranno fattezze orrende (49-51). Baruc allora si convince che ciò che più conta non è l'attesa della sconfitta dei nemici, quanto la preparazione della propria vita alla ricompensa finale (52).

Più avanti, il testo sottolinea che «Adamo non è dunque la causa, se non per sé solo. Noi tutti, ognuno [di noi] è diventato Adamo a se stesso» (54,19 = AAT I, p. 320), per cui, come emerge anche dalla successiva visione incentrata sulle acque scure e luminose, il peccato di Adamo non è altro che il primo anello di una catena di trasgressioni (inclusa quella de-

gli angeli vigilanti) che si sono alternate a momenti di adesione alla legge divina (Abramo, Mosè, Davide, Salomone, Ezechia, Giosia, la costruzione di Sion e la dedicazione del tempio: 57-69). Alla fine dei tempi vi sarà dapprima una grande confusione, dalla quale saranno risparmiati soltanto gli abitanti della terra santa (70-71). Giungerà poi il tempo dell'inviato di Jhwh che distruggerà le nazioni che hanno dominato su Israele, lasciando però in vita quelle che non conoscono o che non hanno conosciuto il popolo eletto. L'inviato siederà sul trono di un regno improntato al rispetto della legge, mentre torneranno i tempi del paradiso primordiale (72-74).

È proprio grazie alla visione diretta dei misteri dell'aldilà che Baruc può riconoscere la sapienza di Jhwh e istruire il popolo. Egli mostra una sorta di assoluto *aut aut*: o la conversione a Jhwh o l'ostinazione nel non aderire alla legge, ed è dall'uniformarsi a uno dei poli dell'alternativa che derivano il castigo e il dolore presenti (75-76).

Nel 4 *Esdra* si insiste molto sul fatto che i disegni divini sono impercetrabili; ciò non toglie la certezza che giungerà il tempo in cui il male sarà completamente sradicato, ma questa liberazione avverrà solo quando sarà completo il numero di coloro che devono nascere. Jhwh ha prestabilito da tempo il momento in cui il tempo finale avrà inizio – il testo lo ritiene oramai prossimo –, che sarà preannunciato da un incremento dell'ingiustizia e dallo sconvolgimento degli astri e della natura (4,37-5,12). Il mondo futuro si affermerà solo grazie alle sofferenze presenti (7,21,25) e l'età finale giungerà dopo l'avvento di un inviato divino che vivrà per 400 anni con i giusti per poi morire insieme agli uomini. Seguiranno sette giorni di un silenzio simile a quello precedente alla creazione, dopo i quali l'era prettamente umana avrà termine e i morti torneranno a nuova vita; è esattamente in questa fase che avverrà il giudizio finale (7,26-43). Nonostante il rammarico per la trasgressione di Adamo, derivazione della libertà che gli è stata data da Jhwh stesso, il testo ribadisce con forza che l'uomo è libero di scegliere la propria via (sulla scorta di quanto affermato in Dt 30,19), per cui il mondo è inevitabilmente destinato alla perdizione (cfr. 4 *Esdra*, 8,1-9,22).

Stando all'analisi di Hogan (2008), nei dialoghi tra Esdra e l'angelo Uriele, che costituiscono buona parte del 4 *Esdra*, si rispecchiano diversi orientamenti di gruppi e/o scuole in conflitto: da un lato, quelli legati a circoli sapienziali di matrice visionaria e/o escatologica (quanto riferito da Uriele), dall'altro quelli vicini al "nomismo del patto", che mettono al centro della loro riflessione la superiorità di Israele rispetto alle altre na-

zioni (quanto riferito da Esdra). La forma del dialogo – sottolinea ancora Hogan –, elemento letterario fondamentale almeno per le prime quattro visioni della nostra apocalisse (3,1-10,59), finisce per illustrare, quasi ironicamente, l'incompatibilità delle due epistemologie; ci sarebbe, in sostanza, un conflitto tra una sapienza rivelata e/o escatologica e una fondata sul rispetto della legge di Jhwh (cfr. *ivi*, pp. 71-100, con ulteriore bibliografia) e una polifonia in cui l'accento sulla salvezza individuale e sul riscatto dei giusti (le affermazioni di Uriele; cfr. soprattutto 4 *Esdra*, 6,31-34; 7,76-77.91-99.119-125; 8,47-62), così come quello sull'azione dei peccatori e sull'abbandono della legge come causa scatenante del male nel mondo (le affermazioni di Esdra), sarebbero propedeutici alla cosiddetta soluzione apocalittica sostenuta nell'ultima parte dell'opera.

La trasformazione del visionario nella sezione finale dell'apocalisse (9,39 ss.) e il contenuto delle visioni, così come la prospettiva escatologica che emerge dal complesso della descrizione, assolverebbero dunque alla funzione di mostrare che il piano divino, incluse l'affermazione di una Gerusalemme celeste sulla terra, la sconfitta dei nemici di Israele grazie all'intervento di un inviato di Jhwh e la riaffermazione di una porzione di Israele (un vero e proprio "resto" di giusti) sulla terra precedente al giudizio finale (a sua volta anticipato dall'esperienza visionaria di contatto diretto con il sovranaturale rendicontata nel testo), è in tutto e per tutto compatibile con la fedeltà alla legge stabilita nel patto con Jhwh.

Non credo sia necessario ricondurre le posizioni che il testo attribuisce, rispettivamente, a Uriele e a Esdra a gruppi che sostengono opposte visioni del mondo. Come nei dialoghi platonici, il 4 *Esdra* inscena un conflitto che alla fine risulta funzionale allo sviluppo del contenuto rendicontato nel testo stesso, certamente tenendo conto di dibattiti che potevano presentarsi all'interno di contesti gruppali variegati e non sempre omogenei, ma non necessariamente da identificare in vere e proprie formazioni sociali impermeabili e/o in sé concluse. Le visioni e la rivelazione conclusive (14), in cui Jhwh parla a Esdra da un rovo così come aveva parlato a Mosè (cfr. Es 3,2-6) e in cui gli annuncia che sarà portato via dal mondo umano, possono essere interpretate come risposte, tipiche di vere e proprie "comunità testuali" (su cui cfr. *infra*, pp. 324-9), a interrogativi a cui tecnici della produzione testuale intendono offrire una risoluzione il più possibile univoca e determinata, quand'anche nella dimensione fictionale della disputa.

Questioni concernenti la teodicea (in questo caso, la giustizia e la fedel-

tà al patto di Jhwh, o a una particolare rideclinazione del concetto stesso di patto!), secondo una modalità narrativa già ampiamente testimoniata dal libro di Giobbe, vengono riorientate alla luce di una riflessione che mette al centro il problema dell'imperscrutabilità dei disegni divini, che sembrano comprendere anche il mondo futuro, per essere poi definitivamente risolte nell'esperienza di contatto diretto con l'oltremondo rendicontata nel testo e il cui significato più vero e profondo appare sciolto proprio dalla visione conclusiva. L'esaltazione del visionario, sottoposto a una vera e propria identificazione (che però è anche trasfigurazione) con un personaggio autorevole come Esdra, sancisce il paradigma epistemologico che il testo ci mette davanti e che appare come una sorta di processo conoscitivo che tende e si risolve, nonostante la complessità del suo svolgimento, in una esperienza *vis-à-vis* con il divino che pretende di chiarire e riorientare problemi di ordine esistenziale (e, quindi, sociale) e di mostrarne le connessioni con elementi di ordine cosmico ed escatologico.

### Un aldilà senza giudizio

Come si può intuire, il motivo dell'imperscrutabilità dei disegni divini è, almeno nei testi apocalittici, assolutamente retorico e strumentale; a una simile dichiarazione preventiva di incapacità si oppone il testo in quanto rendiconto di contatto *vis-à-vis* con l'oltremondo, una sorta di implicita risposta a quella che viene ritenuta una vera e propria incapacità generalizzata. Questa stessa incapacità, a ogni modo, emerge come strumento discorsivo capace di definire l'assoluta eccezionalità del resoconto visionario in quanto tale e, per riflesso, di chi lo ha congegnato. Una tale dinamica può anche concretizzarsi in resoconti in cui lo svelamento di tutto un complesso cosmologico, peraltro estremamente articolato e dettagliato circa le strutture di funzionamento dei cieli e, di conseguenza, del mondo, non necessita dell'ulteriore suggello costituito dal collegamento con il giudizio finale; questo accade soprattutto nel 3 *Baruc*.

Lo scritto si apre con un interrogativo circa la distruzione di Gerusalemme (1,1 ss.) e con l'invito a tralasciare simili preoccupazioni terrene (1,3) per volgersi direttamente alle realtà che hanno a che vedere con l'universo, l'aldilà e il volere di Jhwh. Ciò non di meno, nel prosieguo la risposta alla domanda iniziale finisce comunque con l'emergere: Jhwh agisce il più delle volte secondo modalità di azione che sono insondabili, per cui, nel caso

di Israele, si è servito delle nazioni profane proprio per punire l'infedeltà alla "sua" legge, nonostante a tempo debito Israele sarà vendicato (cfr. 16,2 ss.). Da qui la descrizione, contenuta nella prima parte dell'opera, concernente coloro che hanno costruito la torre di Babele (2) e quanti hanno deciso di edificarla obbligando gli altri a fabbricarne i mattoni (3; cfr. Gen 11,3-4). Questo episodio assume il valore di vero e proprio emblema, in quanto testimonianza di un atteggiamento di sfida nei confronti di Jhwh (cfr. 3 *Baruc*, 2,7, 3,7); il veggente arriva a vedere, nei primi due cieli da lui visitati, i responsabili della costruzione trasformati in esseri terrificanti e che, per questo, mostrano tratti ferini.

La visione dei responsabili dell'elevazione della torre di Babele è seguita da quella del terzo cielo (4-9): qui appaiono un serpente di dimensioni enormi che inghiottisce i malvagi e un mostro, identificato con Ade, molto simile al serpente (su cui cfr. *infra*, pp. 294-5). È a questo punto che il veggente chiede dell'albero che ha fatto cadere Adamo. L'angelo risponde che si è trattato di una vite e che Jhwh, dopo il diluvio, ha ordinato a Noè di ripiantarla (cfr. Gen 9,20), per tramutarla in strumento di salvezza e farle perdere ogni connotazione negativa (4,15; il passo, come abbiamo già avuto modo di osservare, è stato successivamente sfruttato da mani cristiane con l'inserimento del riferimento al sangue di Gesù; cfr. *supra*, p. 163). Il male derivato dalla trasgressione di Adamo – la cui massima esemplificazione è data dalla vite e dal vino, nonostante la successiva riproposizione in chiave positiva dopo il diluvio – ha contaminato ogni cosa, giungendo addirittura a rendere impura la corona del sole (8,1 ss.) e altri elementi della natura. Da qui le notazioni presenti nell'opera sulla geografia celeste: nel terzo cielo viene rivelato a Baruc in che modo il sole esce, percorre il firmamento e si nasconde preceduto dalla Fenice, e gli vengono resi manifesti i segreti della luna oltre che la causa delle sue manifestazioni (il fatto di essersi unita a Samaele, nel testo il capo degli angeli trasgressori, quando questi ha assunto le sembianze del serpente).

Nella successiva descrizione del viaggio oltremondano, lo spessore dei cieli aumenta progressivamente, via via che si procede verso l'alto. Essi contengono tutti una pianura; nei primi due si tratta di luoghi di pena (2,3; 3,3), quella del terzo cielo sembra essere invece un luogo di purificazione (10,2), mentre nel quarto cielo sempre una pianura rappresenta un luogo di condanna, o addirittura un vero e proprio luogo infernale (4,13). Nel terzo cielo il veggente vede anche un lago (10,2)<sup>6</sup>, ricettacolo di tutte le acque che, salendo dal mare e dai fiumi, cadono sulla terra sotto forma di



pioggia, ed è proprio da qui che la «rugiada del cielo» si riversa sui campi (10,6.9).

Il 3 *Baruc* localizza il luogo delle pene *post mortem* nel quarto cielo (4.5) e in questo quadro il testo sottolinea come Ade e il serpente (detto *drakon*), oltre a espletare una funzione punitiva (4,15), contribuiscano ad assicurare l'equilibrio del mare (4,6), ulteriormente garantito dal costante apporto dei fiumi terreni (4,7). Particolare rilevanza nel resoconto assume, inoltre, la riflessione sul sole. Baruc non giunge alla visione diretta di Jhwh, ma gli viene svelata la sua «gloria», come qualcosa che si manifesta nel sole scintillante (7,5) e nella figura di Michele (11,2-3.5), mentre il viaggio del veggente si compie proprio nel senso del corso solare (6,1)<sup>7</sup>. Condotto a est, Baruc vede una quadriga portata da 40 angeli e con sotto del fuoco, sulla quale è seduto un uomo che tiene una corona anch'essa di fuoco; è probabile si tratti di una personificazione del sole condotta sulla scorta dell'immaginario di Dn 7,13-14, per cui l'astro appare come una sorta di sovrano intorno al quale corre la Fenice, un uccello di enormi dimensioni che ha la funzione di mettere in connessione cielo e terra<sup>8</sup> (mangiando la manna del cielo e la rugiada terrestre, la Fenice genera un verme che produce escrementi che diventano cinnamomo, un elemento usato da re e principi: 3 *Baruc*, 6,12 = AAT III, p. 222).

Il cielo, inoltre, si compone di 365 porte<sup>9</sup>, al cui schiudersi la luce si separa dalle tenebre facendo in modo che il sole, «datore di luce», faccia propagare i suoi raggi nel mondo<sup>10</sup>. La Fenice, a sua volta, produce un rumore fortissimo, lo stesso rumore che sveglia i galli sulla terra e che fa in modo che questi possano annunciare agli uomini il sorgere del sole:

Questo (rumore) è quello che sveglia i galli sulla terra: come infatti †gli esseri dotati di linguaggio articolato†<sup>11</sup>, così anche il gallo dà indicazioni a quelli che sono nel mondo secondo il proprio linguaggio. Il sole, infatti, viene preparato dagli angeli e intanto il gallo canta (6,16 = ivi, p. 223).

Il 3 *Baruc*, nel suo complesso, parte da una amplificazione e rimodulazione dell'episodio di Gen 11,1-9 (quello della torre di Babele), che viene arricchito di nuovi elementi e ricontestualizzato in un resoconto di natura visionaria. Più in particolare, il testo sottolinea l'esistenza di due categorie di persone, da una parte coloro che hanno costruito materialmente la torre per fare guerra a Jhwh, dall'altra coloro che ne hanno ideato la realizzazione con l'intento di conoscere la materia del cielo (3,5.7).

Alcuni tratti del racconto riecheggiano la vicenda della schiavitù in Egitto, soprattutto quando si mette in evidenza la crudeltà nei confronti di quelli costretti a fabbricare i mattoni per la costruzione della torre (cfr. Es 1,11-14 e 3 *Baruc*, 3,5; il testo visionario sviluppa il motivo già presente in Gen 11,3). In 3,8, inoltre, il testo rappresenta gli uomini della torre come colpiti da cecità, particolare che non si ritrova nel testo della Genesi e che riprende invece il castigo inviato agli abitanti di Sodoma e Gomorra (Gen 19,11 ss.).

La rielaborazione del racconto della torre di Babele avviene in un contesto di ricuciture e riassettaggi di frammenti e/o episodi di ampia diffusione e provenienza, di cui particolari esiti narrativi sono ugualmente presenti nel Pentateuco e nella letteratura profetica, secondo una tecnica piuttosto consolidata di riconnessione e riattivazione; questa tecnica, nello specifico di 3 *Baruc*, mette in luce un meccanismo automatico di causa ed effetto secondo cui all'azione degli esseri umani *hic et nunc* corrisponde quella degli abitanti dell'oltretomba che si comportano di conseguenza rispetto a quanto avviene sulla terra.

Si spiega in questo stesso quadro la visione che avviene nel quinto cielo, che però il veggente non può oltrepassare. Come già rilevato in precedenza (cfr. *supra*, p. 163), qui Baruc vede Michele avvicinarsi con un enorme vaso, grande quanto l'universo, in cui raccoglie i meriti dei giusti che, come fiori, vengono trasportati in delle ceste dagli angeli. Le azioni degli ingiusti non trovano posto nelle ceste, per cui vi sono alcuni angeli che si lamentano del fatto di avere i recipienti vuoti, e chiedono di poter abbandonare i trasgressori al loro destino. Michele, dopo aver consultato lo stesso Jhwh, torna con dell'olio che viene versato nelle ceste piene o mezze piene, e ordina agli angeli di portarlo agli uomini come ricompensa, mentre intima agli angeli con le ceste vuote di non abbandonare coloro che vivono sulla terra, ma di castigarli facendoli sollevare contro una nazione stolta (cfr. Dt 32,21: «Mi resero geloso con ciò che non è Dio, mi irritarono con i loro idoli vani; io li renderò gelosi con uno che non è popolo, li irriterò con una nazione stolta») e inviando loro molti mali, proprio perché non hanno ascoltato la parola di Jhwh né quella dei suoi sacerdoti (cfr. 3 *Baruc*, 16).

La distruzione di Gerusalemme è la conseguenza del peccato di alcuni Israeliti, che Jhwh stesso ha punito sulla base di quanto riferito in Dt 32,21: gli esseri umani, tutti gli esseri umani, sono giudicati nel momento in cui muoiono, ed è solo questo ciò che deve interessare al veggente e che egli deve di conseguenza rendere noto ai propri simili (cfr. 3 *Baruc*, 17).

## Epistemologie visionarie dei seguaci di Gesù (I): Gesù nell'Apocalisse di Giovanni

Sulla scorta di quanto finora osservato, è possibile interpretare il meccanismo visionario come portato e, al tempo stesso, generatore del desiderio, o del bisogno, legato alla storia profonda di *Homo sapiens*, di spiegare il mondo che è al di là degli esseri umani e in cui essi stessi si collocano. La costruzione di una particolare forma di conoscenza che dia significato alla vita e ai suoi processi di funzionamento è sempre condizionata storicamente ed è, come tale, interamente fondata su quelle concettualizzazioni e su quei presupposti teorici che, in un dato sistema socioculturale, sono ritenuti capaci di stabilire la legittimità di una spiegazione formulata per agire *nel* mondo.

Una particolare epistemologia, in questo quadro, può essere definita come la ricerca di *come* si conosce o di quali sono i fondamenti di una conoscenza “vera”; ogni forma di epistemologia è, dunque, socialmente condizionata, storicamente relativa e fortemente manipolata da coloro che detengono il potere di gestire il bagaglio concettuale con cui i propri simili possono giungere alla conoscenza.

I resoconti visionari si pongono come strumenti epistemologici in quanto riformulazioni narrative che, partendo da alcuni presupposti presenti in un particolare mondo (divisione netta tra umano e divino, presenza di entità e spazi propri dell'aldilà che regolano o governano l'al di qua, comunicabilità relativa delle realtà proprie del mondo altro e connessioni saltuarie, sancite spesso da pratiche tecniche altamente ritualizzate, tra le due sfere, capacità di alcuni di entrare in comunicazione diretta con il divino, bisogno di intervenire in questo mondo rendendo fruibile ciò che si è visto e conosciuto nell'oltremondo ecc.), pretendono di portarne oltre le implicazioni, svelando nuove realtà o mostrando connessioni inedite o realmente innovative rispetto a particolari percezioni e/o valutazioni.

Studi recenti stanno sempre più sottolineando un ulteriore aspetto connesso alla malleabilità dei processi epistemologici, quello delle loro relazioni con una particolare costruzione e percezione dell'autorità. Il modello che viene qui chiamato in causa è di tipo “trasformativo-transazionale” (cfr. Judge, Piccolo, 2004), ovvero un modello che mette al centro il carisma, o la percezione di un particolare carisma proprio di un individuo ritenuto o riconosciuto come *leader* nel suo rapporto e nei suoi effetti sul coinvolgimento dei collaboratori e di coloro che lo seguono. In questa vi-

sione dell'autorità, o anche della *leadership*, tale rapporto emerge come il frutto di una negoziazione in una relazione alla pari o, meglio, apparentemente alla pari, tanto che il potere del *leader* sembra risiedere soprattutto nelle possibilità di erogare ricompense facendo leva sugli incentivi come elementi chiave per il perpetuarsi di comportamenti più redditizi ai fini della sopravvivenza stessa del gruppo.

La più o meno apparente parità permette di fissare obiettivi condivisi e di mantenere certi standard di azione soprattutto all'interno di circoli abbastanza ristretti. In questo quadro, emerge un ulteriore aspetto della *leadership*, quello enfatizzato soprattutto dal modello di stampo trasformatore, secondo cui un *leader* fonda il proprio rapporto con i suoi seguaci su legami di natura emozionale, come la capacità di motivare e far identificare il gruppo in una particolare mira progettuale; in questo, la valorizzazione della capacità di un singolo di lavorare *per* il progetto viene chiaramente indicata come esempio da seguire anche per gli altri.

In alcuni testi protocristiani, Gesù emerge come una sorta di *leader* di tipo trasformatore, che agisce come facilitatore di conoscenza e, di conseguenza, come vero e proprio generatore di credenze e pratiche dei suoi affiliati, sebbene in una relazione ambigua o comunque mai del tutto esplicita. Tale relazione, comunque, il più delle volte chiama in causa un essere più potente o più grande a cui Gesù stesso soggiace e rispetto al quale è possibile porsi in una relazione analoga, semplicemente aderendo a ciò che lo stesso Gesù ha detto e fatto. A tal proposito, è particolarmente indicativo il discorso inaugurale di Q (6,20-49; cfr. Robinson, Hoffmann, Kloppenborg, 2000, pp. 46-101; cfr. anche Guijarro, 2014, trad. it. pp. 31-3) – discorso che mostra importanti paralleli anche con il *Vangelo di Tommaso*<sup>12</sup>. Stando a quanto messo in bocca a Gesù, la sua autorità emerge come una capacità di svelamento di un vero e proprio sistema epistemologico, un complesso di credenze e azioni fondate sul suo ruolo di connettore tra i discepoli, mentre l'entità più grande e potente a cui Gesù soggiace appare come un essere capace di assicurare una serie di benefici soprattutto a chi mette in atto quegli stessi insegnamenti. Una frase del discorso è in tal senso indicativa: «Il discepolo non è da più del maestro; ma basta al discepolo arrivare ad essere come il suo maestro» (Q 6,24 = Guijarro, 2014, p. 31), che suggerisce un modello di autorità che vede nel raggiungimento degli obiettivi posti dal maestro un esito di perfezionamento ed elevazione dello stesso discepolo.

Questa particolare considerazione di Gesù come *leader* trasformatore-transazionale, come tale capace di generare conoscenza e di sostenere veri

e propri sistemi epistemologici, fonda anche le molteplici mutazioni e riposizionamenti della sua figura attestati negli scritti visionari prodotti dai suoi seguaci, in cui Gesù mostra e governa i mondi celesti così come le strutture presenti in essi.

Soprattutto in Ap 1,7-8<sup>13</sup> la relazione fra il Gesù visto da Giovanni e Jhwh appare estremamente fluida. In 1,7 si presuppone che colui che viene insieme alle nubi del cielo sia Gesù, ma al versetto successivo (1,8) è Jhwh stesso a definirsi come «colui che viene», per cui appare piuttosto evidente «la tendenza di Giovanni a lasciar scivolare da Dio a Gesù o viceversa i medesimi epiteti, e fondere così le due entità» (Tripaldi, 2012, p. 99). Nell'Apocalisse, il Gesù percepito dal visionario è un'entità completamente afferente all'oltremondo, e come tale si pone al vertice di una struttura rigidamente gerarchica che regge e governa il funzionamento dell'aldilà e, per riflesso, dell'al di qua. È lui a fondare le leggi di funzionamento dell'al di qua ed è quindi in procinto di giungere proprio per porre un termine a *questo* mondo e instaurare definitivamente l'*altro* mondo. In un simile quadro, l'esperienza di contatto diretto con il divino vissuta da Giovanni e rendicontata nell'Apocalisse appare come il punto di congiuntura in una scala di esseri ed entità che dall'aldilà si dipana fino all'al di qua.

Giovanni riceve la rivelazione diretta di Jhwh o di Gesù grazie all'intervento di esseri che si collocano tra le punte più alte dell'aldilà e dell'al di qua (cfr. Ap 1,1), diversi gradi di gerarchia che mediano particolari aspetti conoscitivi della relazione tra i due mondi chiamati in causa nell'esperienza *vis-à-vis* con l'oltremondo e che, in un modo o nell'altro, sono ricondotti a questa relazione prima di identificazione (e al tempo stesso di distinzione) tra Gesù e Jhwh<sup>14</sup>.

Una relazione di identificazione e al tempo stesso di mutua specificazione intercorre tra il visionario e i suoi destinatari. Il veggente, in 1,9, connota il suo rapporto con l'uditorio nei termini di una fratellanza coesiva, si potrebbe dire di tipo orizzontale, ulteriormente delimitata come condivisione di tipo esperienziale, concependo il gruppo di seguaci come composto di fratelli legati da una solidarietà quasi incondizionata e dalla possibilità di esperire in prima persona, tutti insieme, l'avvicinarsi dell'aldilà nell'al di qua<sup>15</sup>. Ma Giovanni appare anche come il canalizzatore e l'anello di congiunzione che permette all'aldilà di manifestarsi nell'al di qua; è un *medium*, per cui, in un rapporto di sostanziale parità, la sua figura si staglia sull'uditorio come quella di chi, "caduto" in spirito, assume

una dimensione diversa dagli altri che però, almeno in teoria, può essere da loro ugualmente sperimentata.

Le lettere che compongono Ap 2-3 testimoniano questa dinamica di oscillazione tra orizzontalità e verticalità: ciascuna delle sette missive, dettate dal Gesù celeste e inviate all'angelo che sovrintende alla Chiesa stessa (al tempo stesso strettamente connesso a Gesù-Jhwh), si rivolge al destinatario nominandolo e identificandolo grazie al ricorso a una formula standard («queste cose dice...»; cfr. 2,1.8.12.18; 3,1.7.14); a questa segue una sorta di schizzo sommario della situazione specifica del singolo gruppo introdotto da «io so» (2,2.13.19; 3,1.8.15) e il relativo elogio e/o rimprovero con le corrispondenti minacce o rassicurazioni, insieme all'esortazione alla fedeltà o alla promessa o anche alla conversione del gruppo.

Chiudono il messaggio, in successione, un invito all'ascolto approfondito delle rivelazioni e le promesse di premio a chi riesce a porsi in linea con quanto comunicato, tutto proiettato sullo sfondo dell'ormai prossimo ritorno di Gesù anticipato dalle esperienze di contatto diretto, *vis-à-vis*, vissute dallo stesso Giovanni e che, come tale, è chiamato a rendicontare per iscritto (cfr. 1,11). È, in sostanza, una riproduzione, su scala ridotta, delle connessioni che Gesù stesso stabilisce con gli esseri che popolano il mondo altro e rispetto allo stesso veggente che viene ritenuto degno di accostarsi direttamente al divino nella sua dimensione più completa e strutturata.

Come nel messaggio che Enoc deve riferire agli angeli caduti (cfr. 1 *Enoc*, 12,4-6 e 15,5-16,4)<sup>16</sup>, il Giovanni dell'Apocalisse è latore di un messaggio che vuole indirizzare e orientare, uno strumento generatore di vere e proprie epistemologie con cui uniformare e normalizzare l'azione dei suoi uditori e sradicare, di conseguenza, ciò che non è ritenuto in linea con una particolare adesione al messaggio di Gesù così come da lui promulgato. Giovanni, dunque, pur nella più o meno apparente parità rispetto agli altri seguaci, si pone come anello di congiunzione tra l'aldilà e l'al di qua, in una linea di successione fortemente gerarchizzata che si manifesta come tale nell'esperienza di contatto diretto con il divino da lui vissuta in prima persona.

In che modo la rigida e al tempo stesso ambigua gerarchia che determina il quadro dell'aldilà fondi e orienta la realtà dell'al di qua emerge abbastanza chiaramente dalle visioni che si dipanano da Ap 4. Giovanni racconta di un vero e proprio viaggio che lo porta a contemplare il trono

divino e la corte celeste. Gesù compare sul trono nelle sembianze di un agnello sgozzato (un simbolo chiaramente tratto dal libro dell'Esodo), si mostrano 24 anziani, le schiere angeliche ed esseri ibridi e/o mostruosi, quasi sempre antagonisti di Gesù e dei membri della sua sfera, che in un modo o nell'altro agiscono nell'al di qua cercando di sovvertire o di pregiudicare il corso delle cose rispetto a quanto stabilito. Se il gruppo dei "veri" seguaci di Gesù agisce secondo modalità culturali<sup>17</sup>, vi sono altri che, istigati o aizzati dalle forze cosmiche antagoniste, sviano continuamente verso pratiche non conformi e azioni che tendono a disconoscere o a sovvertire il dominio di Gesù-Jhwh sul mondo. Traluce, in sostanza, un quadro epistemologico che si riallaccia a un conflitto cosmico che ha per oggetto la signoria di Gesù-Jhwh. Che Gesù sia parte integrante di questa signoria che agisce prima e oltre il tempo storico (e che, in quanto tale, è osteggiata da una storia destinata a concludersi a breve) emerge da 19,12-13, in cui il cavaliere sul destriero bianco, quello provvisto di «un nome che nessuno conosce», è «avvolto con una veste immersa nel sangue» (trad. it. in Lupieri, 1999, p. 85). Che esseri sovrumani potessero avere nomi segreti è idea alquanto comune nel mondo antico (cfr. Tripaldi, 2012, p. 211); ma questo cavaliere, il cui nome segreto è forse proprio coincidente con quello del Gesù sovrumano che però agisce in relazione al mondo umano, è cinto di una veste immersa nel proprio sangue, alludendo, in questo modo, a concezioni cristologiche prepaoline (quale è attestata, ad esempio, in Fil 2,8-11) che interpretavano la morte di Gesù come «preludio al conferimento di un nome e di un'identità superiore, e quindi inafferrabile, a ogni creatura» (*ibid.*).

Per Giovanni la morte di Gesù è un atto interamente addebitabile alle forze oscure che agiscono sulla terra. Che l'uccisione di Gesù, o di una particolare figura di Gesù – quello terreno e, come tale, inviato di Jhwh ma anche soggetto alle forze oscure che governano il mondo –, sia un elemento riconducibile al processo di sovvertimento della storia messo in atto dagli antagonisti emerge non solo dal progressivo spostamento di focus dal Gesù-Jhwh all'agnello sgozzato (che inaugura, non a caso, le visioni che iniziano da Ap 4), ma soprattutto dal tentativo del drago rosso di ingoiare il figlio della donna che grida per le doglie del parto raffigurata nel capitolo 12 (in particolare, cfr. 12,4). Anche la morte dei "veri" seguaci di Gesù è sempre un portato degli antagonisti: i due testimoni di Ap 11 sono oggetto della guerra mossa dalla bestia che sale dall'abisso e della sua vittoria, che non a caso produce, come conseguenza, la vera e propria esposizione del

cadavere dei due «sulla piazza della città, quella grande, la quale si chiama spiritualmente Sodoma ed Egitto, dove anche il loro signore fu crocifisso» (trad. it. in Lupieri, 1999, p. 47).

Da questi esempi emerge uno schema di natura sacrificale, ma così come possiamo ricostruirlo soprattutto dal Levitico e dal Deuteronomio, secondo cui la morte appare come un atto strettamente connesso a una trasgressione dell'ordine costituito ma anche come il punto zero, o anche di innesco di un intervento diretto dell'aldilà nell'al di qua e, quindi, almeno nell'ottica dei seguaci di Gesù, dello stesso approssimarsi della fine.

È interessante, in questo quadro di vero e proprio sdoppiamento tra un Gesù celeste, assimilato in qualche modo a Jhwh, e un Gesù terreno strumento di cesura nel definitivo ingresso dell'aldilà nell'al di qua, la sostanziale reticenza del veggente di Patmos sulla sua risurrezione (cfr. Vinzent, 2011, pp. 72-3; Arcari, 2015a, spec. pp. 434-5, nota 49), evidente segno di una ulteriore traiettoria ideologica presente tra i gruppi dei seguaci del I secolo, che va ad affiancarsi a quelle che vedono una netta continuità tra il Gesù della storia e quello intronizzato o un rapporto, ancorché ambiguo o piuttosto oscuro, tra il Gesù morto in croce e quello che durante la sua esistenza terrena ha detto e fatto determinate cose in segno della sua natura al contempo umana e celeste.

### Epistemologie visionarie dei seguaci di Gesù (II): Gesù nel *Pastore di Erma*

La visione incentrata su Gesù, o su particolari reinvenzioni della figura di Gesù (nelle sue molteplici declinazioni del Gesù visionario-celeste-preesistente-assimilato a Jhwh e/o Gesù terreno o anche storico), non può non implicare diverse forme di epistemologia relative alle relazioni tra aldilà e al di qua e, quindi, modalità di rivisualizzazione di queste stesse relazioni piuttosto varie e spesso abbastanza inconciliabili tra loro.

Il *Pastore di Erma* non nomina mai direttamente Gesù, né vi fa riferimento con il termine “Cristo”. Erma richiama però un essere identificato nel “figlio di Dio”, associato talvolta all'epiteto “Signore” (13,2; 15,3 ecc.) – che si trova spesso per designare Dio stesso –, che agisce in un aldilà popolato di numerosi altri esseri. Un angelo grande e glorioso è esplicitamente associato a Michele (69,3), ma anche al figlio di Dio (89,8; qui e in



83,1-2 questo angelo appare come un uomo di grande statura), che a sua volta viene identificato con la legge, in quanto realtà afferente all'aldilà ma letteralmente calata nell'al di qua (cfr. 69,2-3), e con il "nome" (evidentemente di Jhwh; cfr. 11,5; 91,5). Il figlio di Dio, in un simile quadro, appare come una sorta di prolungamento delle funzioni proprie di Jhwh; non è un caso che il figlio di Dio sia un'entità preesistente alla creazione del mondo (cfr. 89,2-3).

Un'ulteriore identificazione del figlio di Dio è quella con lo spirito (cfr. 78,1). Più in particolare, nella v *Similitudine* (54,1-60,4) il testo sembra riecheggiare Is 5,1 ss. e Mt 21,33 ss., alludendo a un padrone che prima della sua partenza incarica un servo di curare la vigna, e costui lo fa così bene che il padrone, al ritorno, consigliatosi con il figlio e con gli amici, premia il servo nominandolo suo erede insieme al figlio legittimo (55,7-8). L'interpretazione del racconto si trova esplicitata in 58,1-59,8: prima Erma dice che il figlio del padrone, cioè di Dio, è lo spirito e che il servo è il figlio di Dio (58,2); successivamente, chiarisce anche che Dio ha fatto abitare nella carne che ha voluto lo spirito, creato prima di ogni cosa (59,5).

Troviamo un complesso accavallarsi di ruoli gerarchici che vedono in Dio l'apice di un gioco di identificazioni e personificazioni che, a loro volta, si scompongono in manifestazioni superumane estremamente diversificate: un'entità preesistente è identificata in una potenza, il figlio di Dio, che a sua volta assume sembianze umane, il servo. Il figlio preesistente dunque assume tratti spirituali, o angelici, in quanto a sua volta strettamente connesso all'entità spirituale per eccellenza, Dio. Accanto al figlio di Dio, un'entità che assume un ruolo centrale nello scritto è proprio il Pastore, il rivelatore che compare nella quinta visione e che accompagnerà Erma in tutto il resto del libro. Egli è definito «angelo della conversione», o anche «della penitenza», alludendo a una funzione mediatrice rispetto alla stessa rivelazione rendicontata nell'opera (in 43,9 e 63,2 egli appare anche come l'«angelo dello spirito profetico»).

Tutte queste figure connettive sono in qualche modo responsabili del quadro epistemologico che emerge dallo scritto. Al di là del fatto che «con ogni uomo ci sono due angeli, uno di giustizia e l'altro di iniquità» (36,1) – come tali direttamente responsabili del modo di agire di ciascuno<sup>18</sup> – la visione diretta delle entità dell'oltremondo appare come uno strumento che chiarisce in che modo le connessioni che gli esseri che lo popolano instaurano tra di loro si ripercuotono nel mondo umano. Se dunque Dio è l'essere che ha creato ogni cosa (cfr. 3,4; 26,1-2), come

“Signore” giura su suo figlio che « quanti rinnegheranno il loro Signore [cioè Gesù] saranno esclusi dalla loro vita, quelli che lo rinnegheranno nei giorni a venire » (6,8; trad. it. in Simonetti, 2015, p. 233). La ripresa del medesimo appellativo, “Signore”, sembra voler enfatizzare la relazione tra le due figure, nonostante l’immediata specifica della figliolanza di Gesù immetta, quasi contestualmente, un’evidente relazione generativa, in un quadro terminologico fortemente improntato a relazioni gerarchiche di natura verticistica<sup>19</sup>.

Dio è anche definito come « nome » su cui è fondata la « torre », il gruppo dei seguaci di Gesù a cui il testo sembra essere rivolto<sup>20</sup>, per cui il consesso di credenti appare qui come una sorta di manifestazione del nome stesso di Dio-Jhwh. Il pastore, in quanto essere inviato direttamente da Gesù e, quindi, da Dio stesso, è strumento rivelatore di conoscenza, ovvero mediatore capace di rendere comprensibile e fruibile, e quindi anche di accreditare, il contenuto delle visioni ricevute da Erma (cfr. soprattutto 30,1); lui stesso dichiara, d’altronde, che il suo compito principale è proprio quello di presiedere alla *metanoia* – in senso letterale la “conversione”, o anche il “cambiamento di concezione” in merito al reale senso dell’azione umana, evidentemente legato alla rivelazione del significato più autentico delle stesse visioni ricevute da Erma.

Le complesse relazioni che intercorrono fra gli esseri oltremondani che Erma in un modo o nell’altro riesce a percepire hanno anche la funzione di chiarire le dinamiche connesse alla conoscenza profetica, tema che occupa soprattutto l’XI *Precetto* o *Mandato* (sul tema cfr. Reiling, 1973).

Che l’esperienza di contatto diretto con il soprannaturale abbia il potere di dischiudere le reali implicazioni di pratiche di contatto diretto con l’oltremondo analoghe o sovrapponibili (e, come tali, da stigmatizzare perché avvertite come fortemente competitive rispetto alle proprie) è fatto su cui torneremo nel prosieguo (cfr. *infra*, spec. pp. 306-10). Qui basti sottolineare come in un mondo in cui esperienze di questo tipo sono ritenute frequenti perché capaci di corroborare autorità e prassi più o meno ritualizzate (e, di conseguenza, forme di testualizzazione e/o scritturalizzazione ritenute anch’esse fondative), la rivalità, perennemente dietro l’angolo, inevitabilmente assume toni molto accesi; per cui non stupisce neanche che l’esperienza rendicontata prenda di solito di mira agenti del soprannaturale avvertiti come fortemente competitivi rispetto a colui che, per ovvi motivi di autopromozione (in un quadro, peraltro, dove il concetto di sanzione e quello correlato di istituzione assumono tratti contestuali e,

per così dire, porosi), si ritiene espressione di una verità assoluta e, come tale, ammantata di incontrovertibilità di per sé sanzionante<sup>21</sup>.

Nel *Pastore* è proprio il mediatore sovrumano ad attrarre l'attenzione di Erma su alcuni uomini che siedono su delle panche e, più in particolare, su uno posto su una cattedra, descrizione che allude chiaramente a una figura tecnica di profeta – come lo stesso Erma sembra d'altronde proporsi – nell'ottica di Erma chiaramente falso e seguito da seguaci a loro volta infedeli. Questo profeta «corrompe la mente dei servi di Dio» (43,1; trad. it. in Simonetti, 2015, p. 317), evidentemente proponendo quadri conoscitivi di orientamento fondati sul contatto diretto con l'oltremondo e capaci di indirizzare l'azione di un particolare pubblico di utilizzatori; si tratta di un'azione che è senz'altro ritenuta provenire da capacità precluse ai più, eppure dotata di un suo notevole impatto comunicativo, in cui varie esperienze di natura psicotropa appaiono rimodulate in un sistema epistemologico in cui si incontrano individualità e riconoscimento culturale e sociale.

### Epistemologie visionarie dei seguaci di Gesù (III): Gesù nell'*Apocalisse di Pietro*

Nell'*Apocalisse di Pietro* il Gesù visionario si rivela come uno strumento epistemologico dalla funzione ugualmente orientante rispetto all'azione dei seguaci *hic et nunc* in una sorta di “visione di parallasse”, in cui l'osservatore-lettore viene dislocato nell'oltremondo e, da lì, appare in grado di vedere le conseguenze a cui certi comportamenti possono condurre nella dimensione del *post mortem*.

Secondo la prospettiva di Slavoj Žižek (2006; trad. it. 2013), una “visione di parallasse” è una descrizione che produce un inevitabile scarto tra ciò che *avverrà* e ciò che *dovrebbe* essere, e questo stesso scarto emerge come la condizione materiale attraverso cui proiettare nel futuro ciò che, per il resto, appare strettamente determinato dal presente. La visione parallattica di stampo apocalittico-visionario è ulteriormente amplificata dal fatto che l'esperienza di una controrealtà di pene e premi – celata nelle pieghe del tempo e dello spazio e svelata al mediatore di turno grazie alla rievocazione di un Gesù collocato in uno spazio e in un tempo determinati – è concessa proprio da quell'essere che, con la sua centralità nella storia,

assicura la veridicità di quanto esperito dal visionario. È una parallasse ontologica – per parafrasare ancora Žižek – in cui la differenza di *status* tra il rivelatore e il destinatario della rivelazione condiziona l'accesso alla realtà; ma è anche una parallasse, per così dire, autoptica, per cui nella descrizione inevitabilmente finisce con il materializzarsi lo scarto irriducibile tra l'esperienza fenomenica del mondo a cui normalmente hanno accesso le persone comuni e la sua spiegazione e ricostruzione su basi espressamente rivelatorie e visionarie.

Nella versione etiopica dell'*Apocalisse di Pietro*<sup>22</sup>, la venuta del giudice ultimo, rappresentato come un essere che giunge su «una nube, eternamente splendente» (come d'altronde nelle teofanie bibliche), apre al dispiegarsi di un catalogo oltremondano che ha per protagonisti defunti rappresentati come entità che portano davanti a sé le proprie opere (6 = ANT III, p. 21). Per quanto concerne le pene, queste riguardano innanzitutto coloro che «perirono nel diluvio», coloro che «dimorarono in qualsiasi idolo, in ogni simulacro fuso, in ogni simbolo lascivo, nelle statue» e coloro che «abitarono nei santuari, sulle colline, le pietre o lungo la strada – gli uomini li chiamavan dèi!» (*ibid.*). Costoro subiranno una serie di pene corporali in qualche modo connesse alle azioni che hanno compiuto in vita: i maldicenti la giustizia sono appesi con la lingua e i rinnegatori della giustizia vengono raggruppati in una fossa di fuoco perennemente aizzato da angeli – qui si trovano anche le donne che si sono macchiate di fornicazione e i maschi che si sono uniti a loro –, mentre gli omicidi sono gettati in un luogo pieno di fuoco e bestie velenose.

Per quanto concerne coloro che «hanno negletto, maledetto e trasgredito i tuoi [*scil.* di Gesù] comandamenti (8 = *ivi*, p. 222), costoro sono posti nudi in un luogo di fronte allo sguardo dei propri figli, ulteriormente dislocati secondo una complessa geografia oltremondana. Vi sono coloro che si trovano nel tenebroso «inferno degli uomini», la cui metà del corpo è perennemente bruciata dal fuoco e i cui intestini sono divorati da un verme, insieme a uomini e donne la cui lingua è rosicchiata dai propri simili. Quelli che invece hanno usato astuzia nelle loro azioni e, così facendo, «hanno fatto uccidere i martiri con falsa testimonianza» (9 = *ibid.*), hanno le labbra tagliate e sono anch'essi tormentati da un fuoco perenne. In un luogo pieno di rifiuti, vicino alla geenna, vi sono poi altri trasgressori «immersi fino alle ginocchia», chiaramente identificati negli usurari, mentre gli idolatri, spinti da demoni, salgono continuamente su una rupe da cui sono costretti a gettarsi ogni volta.

Il catalogo prosegue con la visione di quelli che «si contaminarono con loro [*scil.* con altri uomini] come donne», ovviamente gli omosessuali, gettati in una fornace alimentata da un angelo di nome Ezrael, nella quale si trovano anche tutti gli idoli «opera della mano umana, le sembianze di immagini di gatti e leoni, di rettili e di altre bestie feroci» (10 = *ibid.*), mentre gli uomini che li hanno fabbricati sono costretti a portare catene infuocate e a essere puniti davanti alle immagini da essi stessi prodotte.

Coloro che hanno abbandonato i precetti di Gesù, posti accanto agli idolatri, sono condannati a bruciare nelle fiamme, mentre coloro che non hanno onorato i propri genitori rotolano continuamente verso un luogo spaventoso e oscuro. I figli che non hanno ugualmente onorato i propri genitori e, generalmente, i più anziani, confidando solo e soltanto nella loro empietà, sono condannati all'impiccagione davanti agli occhi di fanciulli e fanciulle, «per mostrare loro quelli che sono nei tormenti» (11 = *ivi*, p. 223). Troviamo anche i corpi delle fanciulle che non hanno conservato la verginità fatti a brandelli, uomini e donne che mordono continuamente la propria lingua, identificati nei servi che non hanno ubbidito ai propri padroni, e uomini e donne sordi e ciechi che, cinti di vesti bianche, si accalcano e cadono su carboni ardenti (quelli che «fanno elemosina e dicono: “Noi siamo giusti di fronte a Dio”. Eppure non hanno cercato la giustizia!»; 12 = *ibid.*). Chiude il catalogo dei supplizi la visione dei «maghi» e delle «fattucchiere», condannati a rimanere appesi a ruote di fuoco.

A fronte della dettagliata descrizione dei supplizi a cui sono sottoposti trasgressori di ogni sorta, la visione del luogo di beatitudine è molto più succinta. I giusti sono posti in un luogo che in etiopico è definito «campo di Akrosia», o anche «Anēslaslejā», un corrispettivo di “Campi Elisi”, dove Gesù vive insieme ai suoi fedeli in uno stato di perenne gioia e pienezza. Il testo etiopico continua riproponendo un episodio che ricorda molto da vicino quello della trasfigurazione (cfr. Mt 17,1-8, Mc 9,2-8, Lc 9,28-36), in cui Gesù, insieme ai due esseri apparsi insieme a lui e identificati in Mosè ed Elia, viene direttamente condotto in cielo (cfr. 15-17).

Nell'appendice al testo etiopico troviamo un discorso di Pietro a suo figlio Clemente in cui è delineata una vera e propria epistemologia della creazione e, conseguentemente, dell'azione dell'uomo in essa. Più in particolare, qui troviamo congiunti i tratti propri della dimensione *post mortem* precedentemente descritti (ma ulteriormente rielaborati) e alcune pratiche che definiscono l'azione dei seguaci di Gesù *hic et nunc*, poste comunque in opposizione – anche se non in maniera del tutto esplicita – alle azioni

di quei credenti che da parte loro non sembrano seguire i dettami di Gesù così come ricostruiti e promulgati dal nostro scritto; il testo mostra, in questo modo, le conseguenze di tale rifiuto sui piani cosmologico e storico, tornando anche sui risvolti escatologici legati a questa stessa opposizione.

### Che cosa accadrà agli empi?

Che nell'aldilà vi siano luoghi di punizione è un dato che emerge dal quadro epistemologico dei resoconti visionari più antichi: in Dn 12,2 si fa riferimento al rialzarsi di alcuni per la vergogna e per l'infamia eterna, mentre nel *Libro delle parabole* è espressamente dichiarato che i peccatori e coloro che hanno perseguitato i giusti riceveranno la loro punizione al momento debito e verranno relegati in zone specifiche dell'oltremondo (cfr. 38,1-3; 48,9; 50,2; 53,2-5; 54,2; 54,5-6; 56,1-4; 63,10). Nel *Libro dei sogni* si fa riferimento a un luogo di pena in cui vengono gettati Azazel e gli angeli ribelli (90,24-25,26-27), forse andando oltre taluni accenni già presenti nel *Libro dei vigilanti* (cfr. 5,5; 10,6; 18,15-16; 22,11).

Ciò che osserviamo, a una analisi complessiva dei testi visionari, è una sorta di processo di implementazione nel dare conto di questi luoghi. Nell'*Apocalisse di Abramo* (31,2-3,5) si parla di generiche punizioni dei pagani nel fuoco dell'Ade. Nel *4 Esdra* troviamo la fossa dei tormenti e il «forno della geenna» (7,36,38) – descrizione ulteriormente ampliata in 7,79-87, dove si fa riferimento a quelli che non hanno custodito «la via dell'Altissimo», i quali, dopo la morte, «vagheranno fra i tormenti, sempre sofferenti e tristi, in sette modi» (= AAT I, p. 440). In *2 Enoch* è menzionato un luogo degli empi posto a settentrione del terzo cielo (10,4-6), mentre nel *Testamento di Abramo* è presente il luogo del castigo (11,9-11 [nella recensione breve]) o anche dei peccatori (13,11-14 [nella recensione lunga]), così come nel *Testamento di Levi* si fa riferimento a generiche pene di «fuoco, neve e ghiaccio» (3,2). Una certa indeterminatezza circa le sorti specifiche dei malvagi nell'aldilà si osserva ancora nell'*Apocalisse di Giovanni*, dove si parla ad esempio della stella caduta dal cielo sprofondata nell'abisso (quasi certamente il capo degli angeli trasgressori dei primordi; cfr. 9,1-2), ma anche della distruzione e della strage che investirà i vari nemici dei seguaci di Gesù (11,18), in alcuni casi gettati nello «stagno di fuoco» (19,20-21; 20,15).

Una tendenza a una maggiore catalogazione delle differenti pene è però osservabile in un'altra serie di testi. Nell'*Apocalisse di Sofonia* le ani-

me degli empi ricevono sì una punizione eterna (4,7), ma ulteriormente declinata a seconda dei comportamenti tenuti in vita, per cui le anime dei corruttori hanno mani e piedi incatenati e sono punite con l'annegamento nel mare di fuoco (10,4 ss.), quelle degli usurai sono condannate a essere coperte di fuoco (10,7 ss.), mentre quelle di chi non ha perfezionato l'opera secondo la parola di Dio sono punite con la cecità (10,9 ss.).

Come abbiamo già avuto modo di vedere, un notevole grado di accuratezza descrittiva si trova nell'*Apocalisse di Pietro*, un testo a sua volta sottoposto a un alto processo di rielaborazione nella sua trasmissione in greco e molto probabilmente legato a processi di coabitazione culturale e religiosa estremamente complessi. In uno studio di oramai qualche anno fa, Jan N. Bremmer (2010) ha inserito l'*Apocalisse di Pietro* in una tradizione di viaggi ultramondani, propria del mondo ellenistico-romano, in cui sono descritte le pene riservate a coloro che si sono macchiati di particolari crimini. Questa tradizione, che Bremmer definisce di matrice "orfica" – in quanto gemmazione di interessi oltremondani derivanti in un modo o nell'altro da speculazioni legate a quel vasto ambito, anche piuttosto indefinito, che gli studiosi definiscono "orfismo" (cfr. Tortorelli Ghidini, 2000) –, avrebbe trovato forma compiuta, oltre che nella nostra apocalisse, in una catabasi giuntaci molto frammentaria grazie a un papiro conservato a Bologna, il n. IV (su cui cfr. Merkelbach, 1951; Turcan, 1956; Setaioli, 1970)<sup>23</sup>, nel VI libro dell'*Eneide* e nell'*Apocalisse di Paolo*.

La tesi, soprattutto per quanto concerne la descrizione oltremondana dell'*Apocalisse di Pietro*, non è certamente nuova, dato che già Albrecht Dieterich (1893) aveva ravvisato nel testo protocristiano reminiscenze orfico-pitagoriche (ad esempio, il *borboros* richiamato nella versione greca di *Apocalisse di Pietro*, 23, 24 e 31). Secondo Bremmer i *formal markers* comuni a questa tradizione sarebbero tre: la richiesta del visionario riferita ai condannati nell'aldilà "Chi sono costoro?", la presenza di una guida che spiega ciò che il visionario vede e un vero e proprio catalogo di peccatori e punizioni. Va comunque segnalato, in tale quadro, come una accurata descrizione di pene oltremondane possa ricondursi anche a un quadro culturale che, in un modo o nell'altro, appare intriso di una mentalità di stampo quasi giuridico, in cui a ogni azione lesiva devono corrispondere punizioni strettamente commisurate alla specifica condotta.

Una coerente e piuttosto elaborata descrizione di pene presenti nell'aldilà si trova anche in scritti visionari di molto successivi a quelli che qui ci interessano ma che comunque meritano di essere quanto meno richiamati.

Due scritti cristiani giuntici sotto la maschera pseudepigrafica di Esdra e in un modo o nell'altro legati a materiale visionario preservato nel *4 Esdra*, la cosiddetta *Apocalisse greca di Esdra* (giuntaci in due manoscritti greci databili tra il XV e il XVI secolo; cfr. OTP I, pp. 561-79) e la *Visione di Esdra* (preservata in nove manoscritti latini che si collocano tra l'XI e il XV secolo e molto probabilmente composta originariamente anch'essa in greco; cfr. ivi, pp. 581-90), mostrano uno spostamento dell'interesse descrittivo verso una maggiore esplicitazione di ciò che dovrebbe avvenire nei luoghi dell'aldilà, fortemente divisi tra un Tartaro, il luogo delle pene eterne, e un Paradiso, dove sono collocati coloro che hanno rispettato certi dettami. Nell'*Apocalisse greca di Esdra*, il termine *tartaros* – mutuato da ambiti greco-romani (nei LXX esso è attestato soltanto in Pr 30,16 e in Gb 40,20, 41,24) – invita a valutare con estrema attenzione la possibile collocazione dello scritto in contesti religiosi permeabili e sottoposti a dinamiche culturali osmotiche, in cui elementi propri della visione del mondo soprattutto greca vengono riassemblati e rifunzionalizzati per meglio definire un certo *proprium* oltremondano; la descrizione di 4,9-33, più dettagliata ed elaborata rispetto a quella di *4 Esdra*, mostra analogie con la stessa *Apocalisse di Pietro*, con l'*Apocalisse di Paolo* e con l'*Apocalisse di Maria*, nonostante in questi testi il catalogo delle punizioni raggiunga livelli di accuratezza e di compiacimento estremi proprio nell'indugiare sui dettagli dei tormenti a cui sono sottoposti i condannati.

Anche la *Visione di Esdra* latina contiene una descrizione piuttosto coerente del viaggio del veggente tra il Tartaro e il Paradiso. Richard Bauckham (2010, ora in 2017, pp. 611-29) ha sostenuto che entrambi gli scritti, sia l'*apocalisse greca* che la *visione latina*, riprenderebbero un originario testo greco oramai perduto e che si sarebbe sdoppiato nei due successivi oltre che nell'*Apocalisse di Sedrach* (un testo quasi certamente giudaico ma fortemente rimaneggiato in ambienti cristiani e preservato in un solo manoscritto greco del XV secolo; cfr. OTP I, pp. 605-13); l'ipotesi rappresenta senz'altro una soluzione plausibile al problema del rapporto tra la *visione latina*, l'*apocalisse greca* e il materiale coincidente che troviamo nell'*Apocalisse di Sedrach*.

Eppure, più che pensare a un vero e proprio testo originario, ipotesi che rimane comunque speculativa e problematica soprattutto nel suo immaginare una situazione di scomposizione e successiva disseminazione di un testo precedente coerente e ordinato, appare maggiormente economica l'idea di una compresenza di tratti descrittivi e resoconti ultramondani



legati a contesti di coabitazione e osmosi culturale piuttosto effervescenti, in cui nella descrizione delle pene oltremondane si coagulano elementi ampiamente diffusi nel mondo antico e tardoantico (e provenienti da ambienti non solo greco-romani, ma anche egiziani e iranico-persiani; si pensi a molti papiri magici che mostrano vere e proprie istruzioni inerenti all'aldilà o a testi come l'*Assioco* pseudoplatonico o a quelli finiti nel *Corpus hermeticum*, anch'essi testimonianza di processi di assimilazione complessi e stratificati).

Come osservato sempre da Bauckham (spec. 1995; ora in 1998, pp. 81-96), il forte *focus* sulle punizioni oltremondane accomuna questi scritti visionari più tardi – collocabili in un'ampia fetta cronologica, tra il III e il VII secolo d.C. – a un altro testo di particolare importanza per la storia delle descrizioni oltremondane tardoantiche e medievali, la cosiddetta *Apocalisse di Paolo* (cfr. in merito soprattutto gli studi di Theodore Silverstein, ad esempio Silverstein, Hilhorst, 1997). La *Visione di Esdra* latina, più in particolare, mostra notevoli coincidenze con elementi accolti dalla stessa *Apocalisse di Paolo* che indugiano nella descrizione dei tormenti oltremondani (cfr. II-44 = ANT III, pp. 362-78), e sembra porsi, proprio come il testo cristiano ricondotto al viaggio celeste di Paolo, in una linea di passaggio fondamentale che condurrà, in vario modo, ai resoconti medievali.

Questi e altri scritti, che possono essere agevolmente intesi come sviluppi interni a quello che Martha Himmelfarb (1985) ha definito come il genere del “viaggio infero”, ampiamente diffuso nel Mediterraneo antico e tardoantico (una importante attestazione si trova già nella *Nekyia* dell'XI libro dell'*Odissea*), hanno portato acqua allo stesso impianto descrittivo fatto proprio dalla *Commedia* dantesca e, come mostrato da Jacques Le Goff (1981), hanno in parte contribuito al processo della “nascita” del Purgatorio e alla tripartizione dei regni oltremondani della teologia cristiana medievale.

### Che cosa accadrà ai giusti?

Partendo da una visione esclusivamente o rigorosamente teologica dei testi apocalittici, si sottolinea spesso come questi testimonino di una sorta di sviluppo dottrinario in merito alle sorti degli esseri umani nell'aldilà. Così come per le visioni dei dannati, anche per quelle dei giusti si ritiene

che vi sia una sorta di progressione verso l'affermazione dell'idea della resurrezione *nel* corpo, strettamente connessa a quella del giudizio dei morti. Eppure, analogamente alle vicende degli ingiusti, anche in questo caso, più che a uno sviluppo in chiave evolutiva, sembra più giusto pensare a considerazioni e a speculazioni che convivono e si innestano in ambienti legati a fenomeni di coabitazione e competizione religiosa e in cui varie esperienze reinterpretate come di contatto *vis-à-vis* con il mondo altro si trovano a essere messe per iscritto in modo da ampliare o supportare un dato sistema epistemologico.

L'affermazione della resurrezione dei morti e del giudizio sembra emergere in maniera nitida in Dn 12, in quanto probabile risposta, come abbiamo già avuto modo di accennare, alle vicende del periodo ellenistico, sotto il regno di Antioco IV Epifane (II secolo a.C.), il re visto da alcuni come il simbolo di una minaccia per il giudaismo proprio per la sua volontà di consolidare un quadro culturale in modo direttamente funzionale alla sua figura di sovrano ellenistico. Dn 12,2.3, come d'altronde 2 Mac 7,9.30 e 12,45, testimonierebbero dell'ingresso, in certo giudaismo ostile al programma di riforma patrocinato dalla corona, di idee connesse alla risurrezione di coloro che, proprio in virtù della loro opposizione, avrebbero pagato con la vita questo atteggiamento intransigente, prospettando per loro una forma di vita *post mortem* vicina a Jhwh che li avrebbe in qualche modo risarciti.

Inserendo tale valutazione in una prospettiva di comparazione con altri ambiti culturali e religiosi contigui, emerge però come forme di vita *post mortem* che immaginano l'esistenza dei defunti sulla falsariga di esperienze terrene siano attestate in ambienti egiziani, così come in quelli greci (si pensi alle concezioni dell'immortalità dell'anima di matrice orfica e pitagorica e fortemente presenti nella stessa speculazione platonica); a ciò si unisca che una sorta di "rianimazione" dei defunti, concettualizzata secondo forme fortemente materiali, è attestata anche in testi zoroastriani (per un quadro comparativo inerente alle sorti dei defunti nell'aldilà all'interno dei diversi sistemi religiosi del Mediterraneo antico, cfr. Segal, 2004). In testi giudaici come Dn 12,3 e 1 *Enoc*, 104,2, inoltre, va sottolineato come l'idea del rivivere dopo la morte sia strettamente connessa a immaginari di natura astrale (cfr. già, nel V secolo a.C., la *Pace* di Aristofane, 832-834, e alcuni epitaffi di epoca ellenistica, cfr. Wypustek, 2013, spec. pp. 50-3) e appaia, al di là di tutto, strettamente connessa a una particolare reinvenzione del giudaismo in prospettiva fortemente collettiva, forse anche in conse-

guenza di un diverso modo di pensare il concetto stesso di persona umana e della sua struttura interna, come composto di due entità, corpo e anima, sostanzialmente scindibili (cfr. Theissen, 2007, trad. it. spec. pp. 62-3).

Certamente, ciò che appare di particolare rilevanza nei testi riconducibili al giudaismo è la connessione tra la nuova vita nella dimensione celeste e l'adesione a certi dettami riconosciuti come indicativi dell'appartenenza a Jhwh. Tale appartenenza risulta connotata in senso fortemente collettivo (cfr. Dn 7,18.22.27, dove i santi ricevono il regno di Jhwh per sempre e domineranno su tutti gli imperi; e anche *I Enoc*, 5,8-9, dove gli eletti che avranno ricevuto la sapienza vivranno in pace e in gioia tutti gli anni della loro vita), ma viene anche rideclinata a livello individuale e non necessariamente o strettamente escatologico (come in *4 Esdra*, 9,8, dove chi sarà salvo lo sarà nella terra prescelta da Jhwh; cfr. anche *Pastore di Erma*, 66,6-7 e 114,1).

A ogni modo, piuttosto esplicito in Dn 12,2.3 è il ritorno alla vita di quelli che hanno difeso i dettami di Jhwh (cfr. anche *2 Mac* 7,9.30 e 12,45), uno sviluppo interno alla cultura giudaica sulla scorta di contatti con elementi di varia provenienza dai mondi circostanti e reintegrati in una epistemologia che, pur opponendosi almeno esplicitamente alle culture altre o a ciò che è costruito come cultura altra, ne riprende taluni elementi per meglio definirsi in un contesto inevitabilmente sottoposto a processi di coabitazione. Si pensi al banchetto preparato da Jhwh per tutti i popoli di Is 25,6-10, un'immagine che, sebbene non sia esplicitamente ricondotta alla sorte dei defunti nel testo profetico, sembra aver favorito valutazioni e speculazioni connotate in questo senso: nel *Libro delle parabole* (cfr. spec. *I Enoc*, 62,13-16), i giusti, separati definitivamente dai peccatori, dimoreranno, mangeranno, dormiranno e risorgeranno con l'entità simil-umana preposta al giudizio finale e ascenderanno dalla terra al cielo per essere rivestiti dell'abito della vita conservato per loro presso Jhwh. Tra i molti passi che potrebbero essere citati a parallelo dell'immagine del "rivestimento", appare particolarmente calzante un testo citato da Gerd Theissen (2007, trad. it. p. 111), tratto dagli *Atti di Tommaso*, e in particolare dalla sezione del "canto della perla". Gli *Atti*, attestati con una certa sicurezza a partire dal V secolo d.C. e probabilmente composti intorno al III secolo d.C. (li possediamo in due recensioni, una siriana e una greca), sono interessati a dimostrare come la conoscenza rivelata sia soprattutto uno strumento con cui l'essere umano può recuperare la sua afferenza originaria al mondo celeste e ricongiungersi al suo io migliore.

La sezione dell'opera nota come "cantico della perla" rivisualizza questa concezione composita dell'uomo in una sorta di apologo, quello del figlio di un re di origine orientale, che viene mandato in Egitto per recuperare una perla e il cui abito sontuoso gli sarà restituito solo quando riporterà indietro la pietra preziosa. In Egitto, però, il re dimentica la sua origine regale e il compito per cui si era allontanato da casa, per ricordarsene in seguito soltanto grazie a una lettera inviata dai suoi genitori. Dopo aver recuperato la perla, il re ritorna con essa e i genitori possono dargli l'abito promesso:

Io più non ricordavo il suo modello [*o anche* valore]  
 Avendo fin dall'infanzia abbandonato la casa di mio padre,  
 ma subito, non appena lo ricevetti,  
 mi parve che l'abito fosse diventato uno specchio di me stesso.  
 L'osservai molto bene  
 e con esso io ricevetti tutto  
 giacché noi due eravamo distinti  
 e tuttavia avevamo un'unica sembianza (*Atti di Tommaso*, 112,75-78; trad. it. in  
 Moraldi, 1975, p. 1317; secondo la recensione siriana edita da Wright, 1871)<sup>24</sup>.

Indossare l'abito, metaforizzazione di una valutazione epistemologica dell'io in chiave scindibile, o anche più semplicemente come composto di anima e corpo, nel "cantico della perla" rimanda a un insieme di tratti che ritroviamo variamente assemblati anche nelle parabole del figlio prodigo (Lc 15,11-32) e della perla preziosa (Mt 13,44-46), volti a definire il valore della conoscenza rivelata che, come tale, appare come un qualcosa che si era perduto e che viene successivamente ritrovato e che qui è ulteriormente connotato come conoscenza svelata da un documento scritto, un testo con cui recuperare la dimensione originaria perfetta.

A ogni modo, l'*Ascensione di Isaia* (cfr. spec. 4,14-17) riassume frammenti epistemologici di varia provenienza alla luce di una struttura interna ruotante interamente attorno alla prossima venuta del Signore dal settimo cielo, con gli angeli e le schiere dei santi nella gloria del settimo cielo, e alla relativa incarcerazione dell'antagonista finale Beliar insieme alle sue schiere nella geenna, dando peraltro particolare risalto al riposo offerto ai perseguitati rimasti fedeli mentre i santi venuti con il Signore scenderanno nelle loro vesti celesti sulla terra e i giusti ancora in vita saranno associati a essi. In questo quadro fortemente unificante, il testo sottolinea anche che il Signore stesso servirà a mensa coloro che avranno vigilato in questo

mondo, sebbene qui l'evento del banchetto non sia un premio derivante dal giudizio<sup>35</sup>.

Se nell'Apocalisse di Giovanni troviamo ugualmente un riferimento al banchetto finale (cfr. spec. 18,9), che in 3,20 è esplicitamente identificato in una promessa di Cristo che, nel regno ultimo, siederà a mensa con i suoi discepoli, nell'*Ascensione di Isaia* esso sembra invece un evento che si celebra sulla terra liberata dall'oppressione dell'antagonista celeste Beliar e che riguarda solo i giusti viventi *nel momento* della venuta del Signore.

### Tratti giudaici e rendiconti visionari come assemblaggi epistemologici

In questo capitolo ho cercato di mostrare come i testi visionari facciano uso di tutto un insieme di tasselli culturali presenti all'interno del loro sistema di riferimento per dare conto di un'esperienza interpretata come di contatto diretto con l'oltremondo. Si assemblano e si variano modalità di conoscenza che appaiono rappresentative del giudaismo, rivelandosi, al tempo stesso, come il portato di dinamiche che si pongono in complessi *networks* di reinvenzioni individuali, nelle quali si incrociano le istanze proprie dei contesti in cui un particolare resoconto ha visto la luce e le contestuali modalità di riproposizione di quelle stesse istanze da parte di singoli agenti culturali. Tali forme di *bricolage* concorrono a definire un vero e proprio microsistema epistemologico strutturato come tale all'interno di ciascun resoconto visionario.

Va sottolineato un elemento già fatto affiorare in parte in quanto detto in precedenza e che però qui acquista tutta la sua rilevanza. Pratiche e/o esperienze reinterpretate come di contatto *vis-à-vis* con il mondo altro e la loro interpretazione e/o traduzione in linguaggio e, quindi, in testi sono realtà diverse e discontinue. Entrambe vivono e si concretizzano in complessi epistemologici all'interno di un sistema, definendosi di volta in volta come punti di snodo capaci di orientare e indirizzare diverse modalità di azione nel mondo. Ma tradurre in testo un'esperienza reinterpretata come di contatto diretto con l'oltremondo significa anche fornire a simili complessi una loro coerenza strutturale interna di tipo connettivo, che pretende di riarticolare le varie basi di certezza o anche i presupposti culturali sui quali si fonda il vivere giudaicamente. Si potrebbe dire che ogni resoconto visionario rappresenta una vera e propria riarticolazione epistemologica,

nel senso che fa apparire l'esperienza visionaria come riarticolato di veri e propri "giacimenti di certezza".

Questo implica che in un quadro culturale come quello giudaico, quando emergono dibattiti e conflitti circa la corretta interpretazione da dare alle basi conoscitive, etiche, pratiche e religiose che costituiscono l'agire e il conoscere giudaicamente, o anche domande e critiche, è possibile per certi versi colmarli, tra gli altri modi possibili, proprio con la messa per iscritto di un resoconto di contatto *vis-à-vis* con l'aldilà; il ricorso alla visione diretta di quella che è, a tutti gli effetti, la fonte della certezza culturale, in quanto sistematizzazione di un quadro epistemologico di base, proprio quando cerca di riorientare quello stesso quadro, lo immette in un circuito interpretativo che è inevitabilmente quello di un individuo che si ritiene capace di riformulare, come vero e proprio sistema globale, la stessa esperienza di contatto diretto con l'oltremondo (celando la propria identità individuale nella maschera pseudepigrafica di una figura autorevole del passato).

Che il contenuto delle realtà celesti sia rivelato a un singolo visionario implica una sorta di imposizione di quello che si può definire come un "arbitrio" epistemologico, sempre rimodulato secondo i parametri della necessità, dell'universalità e della legittimità. Emerge una sorta di patto implicito tra il creatore del resoconto visionario e i suoi fruitori: la maschera pseudepigrafica, evidentemente, sancisce e avvalorava il contenuto dell'esperienza visionaria che viene così ritenuta capace di dischiudere conoscenza universale e che, come tale, si presenta come creazione autonoma e globale. Dietro, o anche alla base del resoconto strutturato, vanno ipotizzati movimenti o veri e propri flussi di tratti epistemologici che possono trovarsi disseminati in differenti forme spesso riassemblate o anche riassemblabili secondo modalità ulteriormente rideclinabili (da qui i concetti di giacimento e *bricolage* utilizzati sopra).

Nel contesto del giudaismo, o nei vari contesti definibili come giudaici, tali tratti sono quelli ristrutturati e riformulati nei materiali confluiti nella Bibbia ebraica, ma che non necessariamente vanno *sempre* considerati come l'origine degli elementi fondamentali che definiscono la certezza culturale propriamente giudaica, essendo presenti anche altrove nei vari testi come "riarticolati" epistemologici contestuali e mirati. Dunque le scritture cosiddette bibliche emergono come punti di intersezione di frammenti epistemologici che potevano trovarsi disseminati e ricompattati in maniera diversa anche altrove.

Le scritture, in sostanza, possono essere considerate quali *complessi* di conoscenze, di più o meno supposte verità, di luoghi, di oggetti e di immagini ritenuti oltremondani e che troviamo strutturati come tutto organizzato all'interno del microcosmo in sé conchiuso che è il testo stesso; e tali testi potevano, non a caso, essere a loro volta oggetto di nuove risistemazioni e riformulazioni per meglio aderire alle necessità di fondare nuovi quadri epistemologici. Questo avviene perché le certezze culturali che definiscono una particolare giudaicità – pur mantenendo una loro sostanziale riconoscibilità – devono necessariamente tenere conto di elementi contestuali e di una più o meno relativa o contestuale disseminazione (ad esempio, le conoscenze relative alla natura e alla vita umana, suscettibili di ulteriori ampliamenti e/o modifiche, le pratiche di vita quotidiana, i modi di reagire al mondo circostante, i meccanismi di organizzazione dello spazio e del tempo, ma anche i valori e le norme più generalmente consuetudinari; cfr. Pesce, 2017, spec. pp. 79-82).

Quanto detto finora mi pare ben esemplificato dall'affermazione di Paolo in 1 Cor 11,18-19: «Innanzitutto sento dire che, quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni [*schismata*] tra voi, e in parte lo credo. È necessario infatti che sorgano fazioni [*haireseis*] tra voi, perché in mezzo a voi si manifestino quelli che hanno superato la prova [*dokimoi*]». La traduzione CEI del 2008 rende il termine greco *hairesis* con “fazione”, enfatizzando di molto l'aspetto dottrinale del passo. Se il contesto è senz'altro quello di dinamiche legate a riunioni collettive, derivanti da differenze sociali tra più e meno abbienti (lo *schisma* del v. 18), va anche sottolineato che tali contrasti appaiono assunti come elementi che, di per sé, costituiscono l'assemblarsi di persone eterogenee e legate a interessi e ad aspettative diversi (la *hairesis* del v. 19). Dunque nessuna eresia o dottrina deviante, ma solo l'osservazione di un dato di fatto, peraltro difficilmente controllabile, se non grazie all'intervento dei *dokimoi*, veri e propri tecnici capaci di dominare e riarticolare quadri epistemologici di matrice visionaria (in 1 Ts 5,21 il verbo *dokimazein* definisce una abilità propria dei profeti, un atto simile al *diakrinein* o al *sugkrinein* profetico di cui parla lo stesso Paolo in 1 Cor 2,15; cfr. Pesce, 2018, spec. pp. 81-2). Non a caso, lo specialista della profezia è anche colui che «deve riconoscere che quanto vi scrivo [*scil.* Paolo] è comando del Signore» (1 Cor 14,37), per cui ciò che Paolo scrive si immette direttamente in una epistemologia uniformante e capace di orientare una conoscenza condivisa (e che lo stesso Paolo altrove identifica nel termine “vangelo”; cfr. Gal 1,6-9).

Che si tratti del riassetto di tratti epistemologici soggetti sempre a ulteriori modificazioni e rideclinazioni emerge anche dal fatto che spesso troviamo gli stessi tratti, o elementi tra loro piuttosto sovrapponibili, anche in contesti non esplicitamente visionari o non del tutto riconducibili a esperienze di contatto diretto con il divino.

Frammenti discorsivi in vario modo legati al trionfo dei giusti e alla rimozione dei nemici si trovano in molti documenti rinvenuti a Qumran. Nel *Documento di Damasco*<sup>26</sup> Jhwh «eseguirà il giudizio contro tutti quelli che lo disprezzano» (CD-A, I, 2; trad. it. in TQ, p. 114), mentre nel prosieguo il testo prospetta proprio un giudizio finale come punizione degli empi o, meglio, di particolari empi (CD-A, VII, 9 e CD-B, XIX, 6). Nel frammento 4Q511, altrimenti noto come *4QCantici del saggio*<sup>b</sup>, un testo di natura innica databile su base paleografica alla prima metà del I secolo a.C., non a caso, si attende «un giudizio di vendetta per sterminare l'empietà» (fr. 35, 1; ivi, p. 581).

La *Regola della comunità* (1QS), un testo anch'esso normativo proveniente in massima parte da un manoscritto rinvenuto nella grotta 1 e databile alla prima metà del I secolo a.C., prospetta il giudizio su tutti gli uomini di iniquità, mentre coloro che si riconoscono nei dettami avallati dal documento si impegnano a tenersi lontani da questi empi, poiché «essi non sono stati annoverati nel suo Patto, perché non hanno cercato e non hanno indagato i suoi comandamenti nascosti a causa dei quali si sono smarriti, peccando»; proprio allora, dunque, si leverà «l'Ira fino a provocare il Giudizio, che eseguirà la vendetta sulla base delle maledizioni del Patto. Egli farà contro di essi giudizi tremendi fino a distruggerli per sempre senza che vi sia resto» (1QS, V, 11-13; trad. it. in Sacchi, 2006, pp. 117-8); il testo testimonia, in maniera evidente, come spesso il prospettare un giudizio di condanna negli ultimi tempi per non meglio identificabili nemici abbia a che vedere con coloro che interpretano e ricodificano in modo autonomo il proprio bagaglio concettuale di comprensione e definizione del mondo; si tratta, in sostanza, di controversie tipiche di uno scenario in cui sono possibili diversi quadri epistemologici pur in una sostanziale comunanza di elementi, o anche orientamenti diversi che vedono coinvolti gruppi di intellettuali che si fronteggiano all'interno di un quadro religioso-culturale condiviso.

Per quanto concerne la sorte dei giusti, in 4Q385<sup>27</sup> il «ritorno» alla vita di Ez 37 sembra essere chiaramente interpretato come una resurrezione individuale, così come si può in parte dedurre anche da 4Q521 o *4QSulla*



*resurrezione* – databile alla prima metà del I secolo a.C. –, una compilazione di discorsi escatologici (che mostra coincidenze soprattutto con Isaia e con il Salmo 145) che culmina nella frase «curerà i feriti e farà rivivere i morti e darà l'annuncio agli umili» (fr. 2, col. II + 4, 12; trad. it. ivi, p. 609). Questi testi, a ogni modo, fanno luce sulla intrinseca ricomponibilità di tratti epistemologici che definiscono una particolare giudaicità e che però, in vario modo, possono essere riutilizzati e reimpiegati anche in discorsi non necessariamente connessi alla visione diretta del divino.

Ciò che mi pare utile sottolineare, comunque, riguarda proprio la capacità dei diversi tratti conoscitivi riguardanti l'oltremondo e le relative connessioni con il mondo umano di adattarsi a resoconti diversi e di circolare anche in maniera autonoma rispetto al particolare testo in cui li ritroviamo strutturati come tutto sistemico; per questo, più che ipotizzare una rigida ripresa di tradizioni fisse e immobili, sarebbe meglio pensare, viste anche le forti variazioni con cui queste appaiono di volta in volta reimpiegate, alla circolazione di veri e propri frammenti epistemologici (scritti e/o orali), i quali sono inevitabilmente soggetti, di per sé, alla modificazione funzionale. Si va dall'essere rivestiti di luce, e quindi dall'onore e dalla gloria per i santi (1 *Enoc*, 50,1; 2 *Enoc*, 53,1 [secondo la recensione breve]), all'entrare nella casa di colui che esegue il giudizio (1 *Enoc*, 53,6-7); dalla pace, protezione, benevolenza, elementi che implicano l'appartenenza divina e quindi la prosperità, la benedizione, e lo splendore dell'essere di Jhwh (1,8), all'aumentare della gioia e della pace eterna per gli eletti (5,8-9); dall'ottenere in premio l'albero della vita (25,4; Ap 2,7 e 22,14), al potere sulle nazioni (2,26-28); dall'essere avvolti in vesti luminose o diverse da quelle umane (*Ascensione di Isaia*, 4,17), il che implica anche il non essere cancellati dal libro della vita e il ricevere riconoscimento di fronte a Jhwh e agli esseri che popolano l'oltremondo (Ap 3,5), al divenire colonna del tempio di Jhwh e portatori dei nomi che appartengono agli agenti oltremondani (3,12); dal sedere sul trono del sovrano dell'aldilà (3,21) al coabitare con Jhwh stesso nel mondo celeste (21,7 e 22,14; *Pastore di Erma*, 101,4); dalla visione delle pene a cui sono sottoposti coloro che hanno fatto soffrire i giusti (*Apocalisse di Abramo*, 31,4 e *Apocalisse di Elia*, 5,27-28) all'ottenimento del luogo di beatitudine eterna (2 *Enoc*, 9,1 [secondo la recensione breve]; 2 *Baruc*, 51,10-14); dalla trasformazione dei giusti nello splendore degli angeli e delle stelle (51,1 ss.) alla somiglianza con gli angeli (*Pastore di Erma*, 104,3) e alla cessazione dei dolori terreni (2 *Baruc*, 51,10-14); dal ricevere o ereditare la vita eterna (85,15; 4 *Esdra*, 7,36,38; 2 *Enoc*, 50,2

[secondo la recensione breve]; *Pastore di Erma*, 16,4) e un ricco tesoro (2 *Enoc*, 50,5 [secondo la recensione breve]) all'entrare nella vita (*Testamento di Abramo*, 11,9-11 [secondo la recensione breve]) o al vivere in Dio (*Pastore di Erma*, 26,1-2, 54,5); dall'ottenere una ricompensa (4 *Esdra*, 8,33.39; *Pastore di Erma*, 59,7) all'essere protagonisti di un'incoronazione celeste (69,6 ss.).

Sono esempi fra i moltissimi di circolazione di frammenti epistemologici visionari che nel coagularsi in *testi* diversi hanno contribuito a creare un vero e proprio discorso escatologico, assunto come unitario e quindi a sua volta "colonizzato" dalla macchina teologica cristiana anche quando questa sembrerà divincolarsi, almeno in certi ambiti, dal meccanismo visionario come modalità di comunicazione di un'esperienza di contatto diretto del singolo con il divino propriamente detto.

## 7 Agenti dell'oltremondo

### Figure dell'oltremondo “a specchi concentrici”

Immaginare l'oltremondo implica anche popolarlo di esseri dotati di funzioni e mansioni che ne illustrano talune caratteristiche o tratti peculiari; implica, dunque, contribuire a definire ulteriormente un quadro epistemologico che chiama in causa ciò che avviene nell'aldilà e come questo influenza e determina le azioni di coloro che vivono nell'al di qua. Tale immaginare, come sempre avviene in qualsiasi racconto, significa proiettare o trasfigurare tratti essenzialmente umani, o anche umanoidi, in una dimensione altra per meglio connotarla come tale e, al tempo stesso, renderla riconoscibile e comprensibile a coloro che devono in qualche modo incontrarla (e non è un caso che nelle favole e nelle fiabe gli animali parlino o le streghe siano rappresentate come donne con determinate caratteristiche).

Da molto tempo gli studiosi tendono sempre più a sottolineare che il concetto di monoteismo è assolutamente insufficiente per definire il modo in cui il giudaismo antico e quello del periodo ellenistico-romano hanno pensato e articolato il proprio mondo divino. Al di là del fatto che i concetti stessi di politeismo e monoteismo appaiono come creazioni moderne e legate a contesti fortemente apologetici (cfr. Arcari, 2010, con discussione e bibliografia sul tema), gli studi degli ultimi decenni stanno evidenziando come l'unicità di Jhwh sia un costrutto fortemente connotato in senso relazionale, forgiatosi in rapporto a considerazioni e valutazioni di tipo plurale (cfr. Smith, 2002; 2010).

A ciò si unisca la presenza, negli stessi materiali confluiti nella Bibbia ebraica, di uno stuolo di figure sacerdotali, regali e (semi)divine che in qualche modo svolgono particolari mansioni per diretta volontà di Jhwh e che influenzano anche pesantemente, molto spesso più pesantemente di quanto non faccia lo stesso Jhwh, le vicende umane (cfr. Charlesworth,

Lichtenberger, Oegema, 1998; Boccaccini, 2005; Chester, 2007; Yarbrow Collins, Collins, 2008). Basti qui richiamare, a mero titolo di esempi, le figure emergenti da testi come Gen 49,10-11, Num 24,17, 2 Sam 7,12-16, Is 7,14, 9,1-6, 11,1-9, Ger 23,5-6, o anche Sal 2,1-2.7-8, 72,5-8, 110,1.4 e Zc 9,9-10, la cui natura ambigua, o comunque di non sempre immediata comprensione, ha certamente contribuito a innescare processi di slargamento e/o restringimento a seconda degli usi che ne sono stati fatti successivamente. Si tratta di casi, anche quando il testo sembra fare riferimento a personaggi storicamente determinati o che hanno avuto un qualche impatto nelle vicende storiche che si celano dietro ai testi, che forniscono, sempre e comunque, quadri ideali di restaurazione di un regno futuro in cui Jhwh avrà parte attiva proprio grazie all'invio di figure legate a lui e che dovranno svolgere uno specifico ruolo in quanto emanazioni della sua diretta volontà; personaggi quindi ambigui, a metà strada tra cielo e terra, o che presentano tratti legati all'essere inviati di Jhwh.

In questo quadro si collocano anche figure in qualche modo angeliche o angelomorfe esaltate, che testimoniano di una sorta di biforcazione della figura stessa di Jhwh (Piovanelli, 2014, che riprende Gieschen, 1998, p. 18 e Rowland, 2002, pp. 94-113). Punti di snodo fondamentali in questa biforcazione sono sicuramente Ez 1,26-28, in cui appare la Gloria di Jhwh seduta su un trono come un uomo, e 8,2, che mostra la Gloria separarsi dal trono divino e agire come un vero e proprio mediatore. In Dn 7,9-14 un'entità definita come «Antico di giorni» – chiaramente una rappresentazione di Jhwh – concede potere e autorità a un altro essere che ha fattezze umane; questo essere simile a un uomo, almeno in Dn 7,18.22.27, è in stretto rapporto con i santi dell'Altissimo, espressione che può indicare sia gli angeli sia il popolo di Israele, per cui non va escluso che qui l'immagine possa alludere a una sorta di trasfigurazione angelica dei giusti il cui regno durerà in eterno. Nel prosieguo, però, troviamo nuovamente riferimenti a un essere «simil-umano»: in 12,1 Michele, l'angelo più importante della corte divina, è indicato a chiare lettere come il capo «dei figli del tuo popolo» (12,1), per cui se l'essere simil-umano del capitolo 7 è una rappresentazione di un'entità semidivina o angelomorfa che rimanda alla futura trasfigurazione angelica del popolo dei santi, questa appare più avanti strettamente associata alle figure misteriose di 10,9-15.16-19, che sono parte integrante del conflitto cosmico che coinvolge il principe di Persia, da un lato (uno degli angeli protettori delle nazioni nemiche di Israele contro cui Michele è stato inviato: 10,13), e un'entità simil-umana, dall'altro.

Queste figure di mediazione mostrano raramente una identità univoca o strettamente individuale; si tratta di entità polisemantiche, in cui si coagulano significati complessi. Ciò spiega anche come sia possibile, in Ap 1,13-17, rappresentare Gesù con tratti che rimandano all'essere similumano di Dn 7, alla Gloria di Ez 1 e 8-9 e all'Antico di giorni di Dn 7. Allo stesso modo, l'*Apocalisse di Abramo* mostra l'angelo Jahoel, il cui nome è un composto di Jhwh ed El, come una entità che mostra i tratti tipici della grande Gloria e che si comporta come vero e proprio agente divino (cfr. soprattutto 11,2-4).

Emerge una struttura del mondo divino che non è solo gerarchica e verticistica, ma "a specchi concentrici", in cui Jhwh emana il suo ruolo di sovrano in una serie di esseri sottoposti, che assumono funzioni e ruoli derivanti da lui stesso e che appaiono e agiscono come immagini e funzioni della divinità superiore. In un quadro così complesso, letteralmente dominato da forme "oculo-centriche" e antropomorfe derivanti dall'esperienza del mondo altro – in vario modo gemmazioni della visione del carro celeste di Ez 1,4-28 (su cui cfr. Sacchi, 2002, pp. 57-61; Hiebel, 2015, pp. 53-93) – si inserisce anche quella che Andrei A. Orlov ha definito come l'"esperienza della voce o del nome divino", in cui ciò che promana dall'oltremondo è innanzitutto connesso a una vera e propria esperienza auditiva (cfr. Orlov, 2008; il modello sembra essere quello della voce dell'angelo di Jhwh in Es 23,21-22).

Ciò sembra comportare, almeno in alcuni casi, anche la vera e propria antropomorfizzazione della stessa voce, che diventa un essere che si può letteralmente vedere. Nell'*Apocalisse di Giovanni* il veggente si volta «per vedere la voce che mi parlava» (1,12), mentre nell'*Apocalisse di Abramo* la voce può letteralmente cadere dal cielo «in una corrente di fuoco» (8,1) e giungere al veggente come se avesse capacità motorie proprie di un essere dai tratti antropomorfi (9,1; cfr. anche Charlesworth, 1985). Giovanni pensa di vedere una voce, e talora usa forme maschili riferendole al termine greco *fōnē*, che però è femminile, per cui è possibile che egli pensi alla voce come a un essere (cfr. Ap 4,1). Altre voci appaiono come entità di mediazione tra cielo e terra, singole (ad esempio in 9,13) o in una sorta di categorizzazione più specifica, come tuoni e fulmini (cfr. 4,5, 8,5, 11,19, 16,18) – anch'essi da considerarsi veri e propri esseri tra cielo e terra. Ma il rapporto abbastanza ambiguo del testo di Giovanni tra la voce e Gesù appare più esplicito nell'*Ascensione di Isaia*, soprattutto in 9,2.5, dove una delle voci è chiaramente identificata con «il tuo Signore» (nella versione

etiopica) o anche il «figlio di Dio» (nella versione latina di De Fantis e in quella slava; per i diversi testi, cfr. Bettiolo *et al.*, 1995, pp. 98-9, 222-5, 302-3).

Le entità di mediazione promanano direttamente da Jhwh anche perché posseggono il nome divino; tale aspetto – sottolineato soprattutto da Moshe Idel (2007; cfr. trad. it. vol. I, spec. p. 36) – emerge con una certa evidenza in 4Q246 rivenuto a Qumran (detto anche *4QApocalisse aramaica* o anche *4QPseudo-Daniele<sup>d</sup>*; cfr. *supra*, p. 169) in cui una entità proveniente direttamente dall'oltremondo sarà designata «con il suo [*scil.* di Jhwh] nome» e «sarà chiamato Figlio di Dio, e lo chiameranno figlio dell'Altissimo» (I, 9-II, 1; trad. it. in TQ, p. 251). Va ricordato che la natura di questo documento, molto probabilmente afferente a un ciclo danielico, ovvero a testi che riformulano e rimodellano elementi presenti anche nel testo di Daniele, è piuttosto oscura, soprattutto per lo stato altamente frammentario in cui ci è giunto; ciò ha portato gli studiosi a interpretare in modi diversi la figura oltremondana richiamata – da un sovrano nemico di Israele a un vero e proprio angelo o essere semidivino (si veda lo *status quaestionis* in García Martínez, 1992, pp. 162-79).

La ricerca più recente sembra aver comunque sgombrato il campo da valutazioni improprie, sottolineando che il frammento non soltanto fa riferimento a uno degli esseri (semi)divini che popolano l'oltremondo, ma a una entità che, come in Dn 7, mostra forti relazioni con la trasfigurazione futura e celeste dei giusti che, a loro volta, arrivano a identificarsi nella stessa entità descritta (cfr. Arcari, 2015b, spec. pp. 17-8).

### Attori del giudizio finale

I testi visionario-apocalittici mostrano agenti afferenti all'oltremondo svolgere numerose funzioni come diretta emanazione di Jhwh. Oltre a guidare il visionario nella sua esperienza dell'aldilà e/o a interpretare ciò che avviene in essa, queste entità gestiscono soprattutto gli eventi del futuro più o meno prossimo. Non si tratta solo di esprimere funzioni secondo rappresentazioni che abbiamo definito «a specchi concentrici», aspetto certamente importante (da qui la necessità, spesso, di moltiplicare le figure che prendono parte agli eventi ultimi e di ripartire ruoli e mansioni in un vero e proprio *parterre* di esseri sovrumani), ma di chiarire, all'interno delle varie descrizioni, ruoli di azione e, di conseguenza, figure che, a

uno sguardo complessivo, sembrano comportarsi secondo modalità più o meno sovrapponibili.

Questo stato di cose appare evidente nell'attuale secondo tomo di *1 Enoc* etiopico, il *Libro delle parabole*. In 38,1-6, sezione con cui si apre la prima parabola di cui si compone lo scritto, troviamo una descrizione del giudizio vista da un personaggio che parla prima in terza (cfr. 39,1) e poi in prima persona (cfr. 39,3), chiaramente identificato con Enoc (37,1; cfr. Chialà, 1997, pp. 85-7). Il giudizio verrà all'apparire della congregazione dei giusti e, tra di loro, di un giusto per eccellenza, che il testo presenta quasi come il loro *leader*. Questo essere, proveniente dall'oltremondo, risulta da un vero e proprio assemblaggio di tratti epistemologici e visionari attestati anche altrove, in particolare in Isaia, dove troviamo il "giusto" servo di Jhwh (53,11) designato anche come "eletto" (42,1; lo stesso accostamento tra "giusto" ed "eletto" si trova, non a caso, nel prosieguo del *Libro delle parabole*, in particolare in 53,6). Nella prima parabola il giusto è un essere a cui vengono svelati i segreti dei giusti, ed è il momento coincidente con il giudizio dei peccatori e con l'allontanamento dei malvagi (cfr. Chialà, 1997, p. 86). Più in particolare, «si rivelerà il Giusto» (38,2) e, al tempo stesso, «saranno svelati i [loro, *scil.* dei giusti] segreti al Giusto» (38,3), descrizione che implica una sorta di elevazione al livello dell'essere oltremondano di coloro che si riconosceranno come suoi seguaci a discapito di coloro che in precedenza li hanno dominati e schiacciati.

In *1 Enoc*, 45,3-48,7 (cfr. *ivi*, pp. 97-102), la seconda parabola del testo, troviamo una nuova descrizione del giudizio, questa volta interamente incentrata sull'agente oltremondano che lo realizzerà, presentato sia come essere simil-umano sia come eletto. La fisionomia di questa figura si fa più nitida e completa; egli appare corredato di attributi che alludono a particolari funzioni, secondo un procedimento di vera e propria implementazione tradizionale con cui rendere culturalmente condivisibile quella che è ritenuta una esperienza di contatto diretto con il mondo altro. È un metodo di costruzione e ricostruzione di un rendiconto di natura rivelativa che assembla e riformula tratti o particolari di diversa provenienza e con un notevole impatto emozionale su un pubblico capace di riconoscere e, contestualmente, rievocare questi frammenti epistemologici e vederli riattivati e realizzati nel nuovo resoconto. Nel caso di *1 Enoc* 45,3-48,7, l'attività dell'agente sovrumano si configura come legata a un doppio giudizio, dei malvagi e degli eletti, e gli attributi che lo corredano, simil-umanità ed elezione, sembrano proprio rimandare a queste stesse funzioni, in una

rete di rapporti di specularità e antitesi rispetto sia a coloro che vedono nell'agente ultimo il proprio *leader* – per i quali egli emerge come eletto quando svolge il giudizio per gli eletti –, sia per coloro che sono fatti oggetto del giudizio di condanna – nei cui confronti egli agisce come essere simil-umano.

In *I Enoch*, 62,1-9, nel contesto della terza parabola che compone l'opera, torna una ulteriore descrizione del giudizio, questa volta però incentrata soprattutto su quelli che si sono comportati come veri e propri nemici degli eletti. Il resoconto appare letteralmente infarcito di elementi avvicinati a resoconti precedenti, ad esempio Dn 7-8, Is 11,1-5, 13,8 e 21,3, subordinati all'immagine che domina l'intera sezione, quella del trono in quanto prerogativa essenziale dell'attività giudicante nei riguardi soprattutto di re e dominatori. Il rovesciamento in prospettiva di riscatto finale di una classica prerogativa del dominio terreno funziona come sottolineatura per i principali destinatari di questa particolare visione di giudizio, in modo da rafforzare ancor di più il contrasto tra l'agente divino e i poteri mondani che si sottometteranno a lui; dall'accostamento di termini e/o immagini che hanno a che vedere con il potere e la sovranità, il testo enfatizza, quasi paradossalmente e rovesciando in maniera ironica la vicinanza tra il trono e il potere umano, la regalità sovrumana dell'agente divino di salvezza. Anche in questa sezione, comunque, il giudice ultimo è designato sia come eletto, sia come essere simil-umano ed è raffigurato come una entità preesistente tenuta nascosta da Jhwh fin dalle origini per essere definitivamente rivelata agli eletti nell'era ultima (cfr. 62,7-8; trad. it. in Chialà, 1997, p. 120).

Una tecnica compositiva agglomerante, che nel tentativo di mettere per iscritto esperienze di contatto diretto con l'altro mondo presenta anche diverse e parallele rappresentazioni del giudizio finale e offre degli eventi ultimi immagini sempre parziali e allusive che vanno, per così dire, lette come progressive focalizzazioni, che diventano sempre più nitide in virtù del reciproco accostamento, appare anche all'interno dell'Apocalisse di Giovanni. Si tratta di uno stratagemma narrativo che mira a mantenere desta l'attenzione del pubblico di riferimento, innescando nuove e sempre più intense reazioni emozionali rispetto al resoconto *vis-à-vis* con il mondo altro.

In Ap 14,14-20 troviamo una sorta di anticipazione dello stesso giudizio che si parerà più chiaramente davanti agli occhi del lettore/ascoltatore in 19,11-21. Ma se nel primo caso l'agente escatologico è connotato esplicitamente come essere insieme angelico e simil-umano, nella succes-



siva ripresa troviamo uno seduto su un cavallo bianco, descritto come una entità con occhi di fiamma cinta di molti diademi e avvolta in un mantello intriso di sangue; nella seconda descrizione l'essere è identificato con l'espressione «Parola di Dio»<sup>1</sup>. In Ap 19,11-21 il giudizio dell'entità oltremondana è chiaramente connotato come giudizio fondato sulla parola, dato che «dalla sua bocca fuoriesce una spada affilata, per colpire con essa le genti, ed egli *li pascerà con bastone di ferro*, ed egli calpesterà il tino del vino dell'ira del furore di Dio, l'onnipotente» (19,15; *ibid.*).

Nella precedente descrizione di Ap 14,14-20 il richiamo al giudizio del capitolo 19 è piuttosto esplicito nel riferimento alla vendemmia della vite della terra, soprattutto quando si dice che l'agente sovrumano «gettò le uve nel tino dell'ira di Dio, quella grande» (14,19; *ivi*, p. 65); per il resto, la descrizione nel suo insieme appare come una forma di anticipazione che si focalizza su elementi che declinano gli eventi ultimi in una prospettiva diversa da quella presente nel prosieguo. Nella prima rappresentazione l'agente escatologico è chiaramente inserito in uno stuolo di figure angeliche a lui analoghe (l'angelo di 14,14 che esce dal tempo è «un altro angelo», ma segue immediatamente all'apparizione dell'essere simil-umano in 14,14-16), e al tempo stesso subordinate, visto il suo giungere su una nube bianca (attributo teofanico per eccellenza) e il suo essere cinto di una corona d'oro; le sue prerogative appaiono inoltre ulteriormente connotate dalla falce (più precisamente il «falcetto») che tiene in mano, uno strumento che definisce ulteriormente il suo particolare ruolo; è quindi una descrizione fortemente impregnata di elementi attestati soprattutto nei testi profetici della Bibbia ebraica, riassembleti e riformulati, come tasselli di un mosaico, per dare conto di quella che viene interpretata come un'esperienza di contatto diretto con il mondo altro (sul tema, cfr. Arcari 2012b, pp. 202-18).

Da un'analisi della sezione, a ogni modo, appare abbastanza evidente che, almeno in questo caso, l'essere insieme angelico e simil-umano agisce in un quadro che vuole chiarire l'azione di verifica nei confronti dei seguaci di Gesù (l'immagine della mietitura, in altri scritti protocristiani, appare connessa ai credenti che compongono i gruppi di seguaci e al modo in cui verranno valutate le divisioni presenti al loro interno: soprattutto Mt 13,24-30 e la relativa spiegazione in 13,37-42; cfr. anche Mc 4,2-9), mentre il giudizio nei confronti degli estranei, che non a caso avviene «fuori della città», corrisponde all'immagine della vendemmia eseguita da un «altro» angelo che riceve l'ordine da un essere analogo presso

l'altare dei sacrifici (cfr. 14,18); a ciò si unisca che l'ordine di agire rivolto all'essere angelico e simil-umano arriva direttamente dal tempio, per cui è verosimilmente Jhwh stesso che, tramite un «altro» angelo, si premura di far sapere all'agente escatologico come comportarsi.

Si conferma l'impressione che ci troviamo di fronte a figure funzionali, per cui, a seconda dell'appellativo con cui sono designate, possono rimandare a differenti focalizzazioni del giudizio escatologico e del suo diverso significato nella relazione tra aldilà e al di qua. Non si tratta quindi di semplici doppioni, ma di resoconti che, attraverso il meccanismo che abbiamo definito degli "specchi concentrici", cercano di tradurre in testo esperienze diverse e reinterpretate come di contatto *vis-à-vis* con l'oltremondo.

### Soltanto angeli?

L'identificazione in chiave esclusivamente angelica dello stuolo di figure che compongono l'oltremondo visionario dovrebbe tenere in conto, come sembra emergere anche da quanto finora sottolineato, un problema non soltanto di ordine terminologico ma, come è ovvio che sia, sostanziale. Il termine "angelo" con cui spesso si parla degli esseri del mondo altro molto deve alla concettualizzazione greca dei LXX, dove *aggelos* rende, di norma, l'ebraico *mal'ak* (che in ebraico può indicare il messaggero, l'ambasciatore o anche il vero e proprio inviato divino). Il termine greco si trova anche negli scritti dei primi seguaci di Gesù, sebbene non sia sempre chiaro a quale immaginario, o sfondo ideologico, vada di volta in volta ricondotto. Ciò che appare incongruo, nella valutazione angelica, è comunque l'idea che figure della realtà oltremondana implicino sempre e comunque una funzione mediatrice e non rimandino mai a un'esaltazione divina o, quanto meno, semidivina.

Lo stato del problema appare evidente da alcune testimonianze che, sebbene influenzate da un certo eccesso polemico o tendenti a una sorta di normalizzazione rispetto alla questione dell'unicità di Jhwh, rimandano comunque a una notevole fluidità di valutazioni e concezioni. La più nota, ma forse anche la più problematica soprattutto per quanto concerne la datazione (che può comunque essere posta, almeno per una certa forma del testo, nel II-III secolo d.C.), si trova nella letteratura rabbinica, nella *Mekilta de-Rabbi Ishmael (Bahodesh, 5)*, soprattutto quando il te-

sto commenta alcuni passi biblici che, stando a quanto riferisce l'autore, potrebbero dare adito a taluni fraintendimenti circa l'unicità di Jhwh (si commentano soprattutto Es 15,3, 20,2, 24,10 e Dn 7,9-10); stando alla trattazione del commentatore, comunque, nessuno di questi passi può fornire «alle nazioni del mondo alcun pretesto per dire che ci sono due potenze» (trad. it. in Gianotto, 2012, p. 521).

Claudio Gianotto ha sottolineato che l'obiettivo della polemica sembra essere non tanto la credenza in una pluralità di divinità, quanto, appunto, la presenza di *più* potenze in cielo, elemento che si ritrova in numerosi altri testi rabbinici (ivi, p. 521, nota 60). A ogni modo, l'espressione del trattato rabbinico («due potenze») non va intesa in modo troppo restrittivo, ma nel senso di pluralità, in contrapposizione al dio unico, e non è casuale che in un altro testo rabbinico, *mSanhedrin*, 4,5, molto probabilmente coevo o addirittura precedente a quello della *Mekilta*, si parli di «molte» potenze (sul dibattito rabbinico inerente ai «due» poteri in cieli, cfr. la classica monografia di Segal, 2002 e le osservazioni di Boyarin, 2004).

Ciò che queste polemiche testimoniano, pur nella veste dell'attacco contro le nazioni o i popoli, è comunque un dibattito, legato a questioni di natura esegetica, che metteva al centro il problema dell'identità degli esseri che popolano il mondo altro e che, non a caso, si trova ampiamente nella letteratura visionaria anche successiva (si pensi anche alle questioni sollevate contro i gruppi «gnostici» nella letteratura eresiologica tra II e III secolo d.C.); i testi rabbinici, in questo quadro, pur indirizzando l'attacco ai popoli, intesi genericamente come «non Giudei», possono ben rappresentare una dinamica interna al giudaismo rabbinico che si relaziona a gruppi e/o scuole, o anche a correnti rivali, intenti a mettere per iscritto esperienze di natura visionaria che sottolineano la pluralità del mondo divino e speculano sulla configurazione del mondo celeste dando grande risalto agli agenti oltremondani che lo popolano (si pensi, ad esempio, al più tardo 3 *Enoc*; cfr. Orlov, 2005). Va ricordato, d'altronde, che anche Origene, nel *Commentario al Vangelo di Giovanni*, composto tra il 225 e il 235 d.C., allude a una certa tendenza giudaica di venerare angeli, mesi e luna (abbiamo visto come gli astri e gli elementi del cosmo vengano interpretati, già nei testi visionari più antichi, come entità appartenenti al mondo altro, si pensi ai testi inclusi in 1 *Enoc* etiopico; cfr. *supra*, pp. 156, 233), rendendo in termini polemici (e fortemente debitori della terminologia greca) un aspetto presente anche nella letteratura visionaria giudaica e protocristiana (cfr. Origene, *Commento al Vangelo di*

*Giovanni*, 13,17; per la traduzione italiana del passo, cfr. Simonetti, 2005, pp. 242-5).

Un elemento di confronto rispetto al dibattito testimoniato dalla letteratura rabbinica e da Origene è evidente anche nella letteratura visionaria che qui più ci interessa. In Ap 19,10 e 22,8-9 Giovanni è tentato di prostrarsi ai piedi di uno degli esseri provenienti dall'oltremondo, ma in entrambi i casi viene fermato, dato che la venerazione spetta solo a Jhwh e a Gesù; anche nell'*Apocalisse di Sofonia* troviamo un monito più o meno simile (cfr. 6,14-17; trad. it. in AAT III, p. 177). Un divieto di questo tipo, comunque, non può che rimandare a considerazioni che, almeno potenzialmente, potevano derivare da un'esperienza reinterpretata come di contatto diretto con l'oltremondo: ritenere che gli agenti oltremondani esperiti e raccontati fossero entità in tutto e per tutto divine, o comunque tali perché facenti parte del mondo divino, e che potessero essere quindi oggetto di vera e propria venerazione. D'altronde, anche l'*Apocalisse di Abramo*, in 17,13 (cfr. ivi, p. 92), invoca a un certo punto Jhwh con il nome di Jahoel, il nome della stessa entità sovrumana rivelatasi in precedenza al patriarca, a riprova del fatto che l'angelo – che in 11,1-6 riceve anche il sacrificio da parte di Abramo – non solo ha nel suo il nome della divinità somma, ma può in parte identificarsi con lui ed essere quindi oggetto di veri e propri atti cultuali perché parte integrante e costituiva dello stesso mondo divino.

### Gli agenti sovrumani e i loro risvolti umani (I): Melchisedec ed Enoc

Dichiarare di vedere l'azione di esseri sovrumani si pone in una qualche relazione con chi si cela dietro la maschera pseudepigrafica del resoconto visionario? In altri termini, che cosa implica la visione diretta degli agenti oltremondani nel processo di costruzione dell'autorità del visionario che scrive e/o riscrive la propria esperienza come vera e propria visione dell'aldilà? I testi visionari che qui ci interessano sembrano fornire un qualche indizio anche in tale direzione.

Sia il testo di Daniele che il frammento qumranico 4Q246 (*4QPseudo-Daniele<sup>d</sup>*), II, 1-10 evidenziano una fitta rete di relazioni tra l'agente sovrumano e la trasfigurazione escatologica dei "veri" cultori di una particolare forma di giudaismo. Entrambi i testi mettono in relazione un agente so-

vrumano singolo con una forma di resistenza collettiva, sostanziando così una dinamica di identificazione e proiezione rispetto all'agente oltremondano. Gli esseri simil-umani di Daniele identificano un potere al tempo stesso collettivo (7,15) e individuale (10,16-21; 12,1-4), così come la visione descritta in 4Q246 mette in luce una stretta correlazione tra il singolo agente oltremondano, designato come "figlio di Dio", e un regno collettivo che si instaurerà per anni (11, 2-3). In quanto materializzazioni di esperienze di contatto diretto con il sovraumano, o messe per iscritto di religiosità fortemente emotive, vedere agire esseri sovrumani implica – sempre e comunque – esternalizzare motivazioni ed emozioni che colui che ha messo per iscritto una esperienza di contatto diretto con l'altro mondo ritiene di aver effettivamente vissuto o che considera fondamentali in quel particolare frangente. L'alternativa, in sostanza, non è tra separazione o mera identificazione tra visionario e/o uditorio ed esseri sovrumani; tale alternativa implica una visione eccessivamente dicotomica che non rende giustizia delle complesse relazioni che i testi visionari instaurano tra esseri umani concreti e figure afferenti al mondo altro.

Sappiamo che già nel giudaismo più antico «motivazioni ed emozioni sopravvivono in continuazione dall'esterno sull'uomo» (Theissen, 2007, trad. it. p. 59) e che questi impulsi motivazionali esterni sono spesso indicati con il termine ebraico *ruah*, ciò che comunemente definiamo "spirito" (Wolff, 1994, trad. it. pp. 18-39; Theissen, 2007, trad. it. p. 59), un elemento ricodificato in vario modo come vero e proprio agente proveniente dall'oltremondo (si pensi a 1 Sam 16,14.23, dove Saul è tormentato da uno spirito cattivo inviato da Dio, o anche a Os 4,12 e 5,4, secondo cui Israele sarebbe traviato da uno spirito di prostituzione; cfr. anche Sal 51,12.14, dove Dio concede all'essere umano uno spirito nuovo e saldo). Siamo in una visione dissociata dell'essere umano, in cui agenti oltremondani ed esseri umani sono costruiti come blocchi relazionali di identificazioni e separazioni funzionali rispetto a ciò che viene ritenuto il motore di ogni realtà terrena, appunto quella oltremondana. I testi visionari non fanno altro che materializzare, secondo rappresentazioni gerarchiche, una dinamica di identificazione e separazione tra mondo umano e mondo oltreumano, in un insieme di azioni che provengono dall'esterno dell'essere umano e addebitabili ad agenti sovrumani in correlazione con ciò che accade e/o accadrà agli uomini.

I testi visionari mostrano spesso forme di esaltazione visionaria di grandi personaggi del passato che assurgono a funzioni realmente semidivine

o propriamente divine e che operano come agenti del mondo superumano per diretta emanazione di Jhwh. Abbiamo già visto come in *2 Enoc* (cfr. *supra*, pp. 136-8) Melchisedec, il misterioso sacerdote che in Gen 14,18-19 benedice Abramo e a cui il patriarca offre la decima di tutto, assurga a un ruolo di particolare esaltazione soprattutto nell'ultima parte dello scritto (69,1-73 [in entrambe le recensioni, nonostante talune differenze]; trad. it. in AAT I, pp. 592-606); qui il suo ruolo sacerdotale appare chiaramente connesso a quello di un agente sovrumano e celeste che svolge determinate funzioni per diretto volere di Jhwh<sup>2</sup>.

Melchisedec viene evocato nel contesto del racconto di come Dio abbia costituito sacerdote il figlio di Enoc Matusalemme annunciandogli il diluvio causato dai peccati umani e la salvezza di Noè e della sua discendenza (cfr. spec. 70,8-10). Matusalemme, in punto di morte, trasmette il sacerdozio a Nir, fratello minore di Noè (70,13), a cui nasce miracolosamente un figlio – con un concepimento sovranaturale della moglie Sofonim – chiamato Melchisedec e che viene preso e custodito da Michele in paradiso (71,28) e che continuerà la linea sacerdotale dopo il diluvio (71,19-72). Melchisedec nasce già perfettamente compiuto nel corpo, capace di parlare e benedire il Signore, tanto da far dire a Nir: «Questo (viene) dal Signore» (71,19 [secondo la recensione breve] = AAT I, p. 602). Egli, inoltre, presentando «il sigillo del sacerdozio [...] sul suo petto» (71,19 [secondo la recensione breve] = *ibid.*), appare come qualcuno che «rinnova la dimora della santificazione» (71,20 [sempre nella recensione breve] = *ibid.*), dunque un sacerdote di provenienza celeste che agisce in terra per rifondare il sacerdozio sotto diretto incarico di Jhwh; non è un caso che, subito dopo la sua nascita, Nir e Noè rivestano il fanciullo delle vesti sacerdotali e gli diano da mangiare i pani benedetti (cfr. 71,21).

Il complesso gioco relazionale che viene a crearsi tra Melchisedec e proiezioni/identificazioni collettive nella sua figura è esplicito soprattutto in 71,29 (secondo la recensione breve): «Non perirà con quelli che devono perire e io l'ho mostrato e sarà il mio sacerdote dei sacerdoti nei secoli Melchisedec; io lo santificherò e lo trasformerò [*in altri manoscritti troviamo porrò, una evidente lectio faciliior*] in un grande popolo che mi santificherà» (trad. it. *ivi*, p. 603). Nel prosiegua si leggono anche le seguenti affermazioni messe in bocca a Nir:

So infatti che questa stirpe finirà nella confusione e che tutti periranno e Noè mio fratello sarà conservato in un'altra stirpe per la procreazione e dalla sua stirpe

sorgerà un popolo numeroso e Melchisedec diventerà il capo dei sacerdoti in un popolo di un regno che ti serve, o Signore (71,37 = ivi, pp. 604-5).

Melchisedec è qui collocato in una rete di connessioni complesse che, se da un lato lo associano direttamente a Jhwh (il suo stesso nome, in ebraico, rimanda all'idea del re giusto), dall'altro lo rendono una sorta di trasfigurazione futura del *leader* di coloro che si riconoscono in particolari dettami. A ciò si unisca la stretta connessione tra il patriarca Enoc e la stessa figura dell'agente oltremondano. Come abbiamo visto, Melchisedec nasce da Nir e Sofonim, per cui il padre è fratello di Noè e figlio di Lamec (cfr. 70,4), a sua volta figlio di Enoc insieme allo stesso Matusalemme (cfr. 68,5 e 70,26).

La linea genealogica di Melchisedec è saldamente impiantata nella discendenza che prende le mosse da Enoc, nei confronti del quale il testo mostra un enorme rispetto; basti qui menzionare 64,5, in cui Enoc è uno che è stato scelto da Jhwh come colui che toglie i peccati del popolo (almeno stando al modo in cui le persone menzionate nel testo si relazionano a lui), oltre che come il mediatore che, in qualche misura, ha permesso che lo stesso Melchisedec potesse giungere tra gli uomini (cfr. quanto riportato, in proposito, anche da Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*, 6,438). Ma Enoc è anche colui che, parlando in prima persona, coagula nella sua maschera pseudepigrafica l'esperienza di contatto diretto con l'oltremondo rendicontata in buona parte del testo e in cui, verosimilmente, si identificano colui o coloro che lo hanno trasmesso come vera e propria esperienza visionaria. Per questo, ferma restando una forte gerarchizzazione tra agenti oltremondani, che chiaramente attribuisce a Melchisedec e allo stesso Jhwh ruoli e funzioni oltremondani di primaria importanza, Enoc appare anche come una sorta di *trait d'union* tra gerarchizzazione e identificazione rispetto agli esseri che popolano l'oltremondo, identificazione strettamente connessa, almeno in questo caso, a colui che – aderendo alla maschera pseudepigrafica di Enoc – si è messo in carico le stesse visioni rendicontate nel testo.

Se, quindi, da un lato, Melchisedec si pone in un crocevia di speculazioni sull'agente oltremondano sacerdotale (piuttosto diffuse negli scritti del giudaismo del periodo ellenistico-romano)<sup>3</sup>, dall'altro egli appare connesso alle figure propriamente divine che svolgono un importante ruolo oltremondano. Lo stesso avviene nel testo noto come 11Q13 o anche 11QMelchisedek, un manoscritto databile su basi paleografiche alla seconda metà del

I secolo a.C., in cui l'agente di salvezza finale è proprio Melchisedec, che appare come il giudice escatologico di cui si parlerebbe in Sal 7,8-9 e 82,1-2 (trad. it. ivi, pp. 253-5). Più in particolare, nel testo rinvenuto a Qumran la liberazione avrà luogo dopo una lotta tra Melchisedec e il suo antagonista cosmico Belial e i rispettivi seguaci. In questo caso l'agente oltremondano, se da un lato ricorda elementi che in particolari ambiti sono chiaramente attribuiti allo stesso Jhwh, dall'altro si connette a figure menzionate in particolari testi qumranici, come il Principe delle luci (cfr. 1QS, III, 30; CD, V, 18; 1QM, XIII, 10) e l'arcangelo Michele (cfr. 1QM, XVII, 6-17), evidenziando una stretta correlazione con figure sovrumane che, in un modo o nell'altro, appaiono come trasfigurazioni oltremondane di quei giusti che, in terra, identificano negli agenti oltremondani i propri *leaders* (come avviene, per certi versi, nei *Canti degli olocausti del sabato* rinvenuti sempre a Qumran) o che prospettano una futura identificazione con essi.

## Gli agenti sovrumani e i loro risvolti umani (II): Levi

Un gioco relazionale più o meno simile appare evidente anche nel *Testamento di Levi*, dove di Levi, la maschera pseudepigrafica a cui sono messe in carico le visioni rendicontate nel testo (e che quindi identifica il particolare "io" visionario che si cela dietro il racconto), si dice quanto segue (*Testamento di Levi*, 4,2-6 = AAT II, p. 386):

L'Altissimo ha ascoltato la tua preghiera  
 di separarti dall'ingiustizia e di divenire per lui figlio,  
 servo e ministro del Suo volto.  
 Tu brillerai in Giacobbe della luce della conoscenza  
 sarai come un sole per tutta la stirpe di Israele.  
 A te sarà data la benedizione,  
 e a tutta la tua stirpe  
 finché il Signore non visiterà tutti i popoli con la Sua  
 [del Figlio Suo] misericordia per sempre  
 [solo che i tuoi figli gli metteranno le mani addosso per  
 impararlo].

Per questo ti è stata data prudenza e conoscenza,  
 per insegnare ciò ai tuoi figli.  
 Infatti coloro che ti benedicono saranno benedetti,  
 E coloro che ti maledicono periranno.



Al di là di alcuni rimaneggiamenti chiaramente riconducibili a successivi scribi cristiani – probabilmente entrati nel testo in una fase molto precoce della sua trasmissione e/o riformulazione – appare evidente come il veggente si ponga in un crocevia autoritativo complesso, che va dalla possibilità di accedere in prima persona al mondo altro alla consapevolezza che promana da questa possibilità (consapevolezza peraltro sancita dalle stesse parole dell'angelo di Jhwh inviato per istruire il veggente); in queste parole, in particolare, si intravede una vera e propria forma di esaltazione del veggente che si nasconde sotto la figura di Levi e che assume al ruolo di vero e proprio figlio di Jhwh per diventare, in questo modo, parte integrante delle realtà sovrumane.

Nel prosieguo dell'apocalisse Levi prevede la perdizione a cui andrà incontro Israele, una fase assolutamente transitoria della storia che preannuncia il suo definitivo scioglimento a seguito di un periodo di 70 settimane (evidente allusione al periodo menzionato anche in Dn 9,24), in cui la legge sarà contaminata, gli altari verranno profanati e le parole dei profeti disprezzate (16,1-2); il tempio «sarà deserto fino alle fondamenta», né vi sarà «per voi luogo puro, ma in mezzo ai popoli sarete maledizione e dispersione, finché Egli non volga di nuovo il Suo sguardo verso di voi, abbia misericordia e vi accolga» (16,4-5 = *ivi*, p. 397). Dopo la profezia riferita a non meglio identificabili Giudei, si aggiunge la profezia sul sacerdozio, scansionata in un susseguirsi di giubilei (periodi di 49 anni) in cui il sacerdozio assumerà diverse forme; solo in seguito, il Signore farà vendetta dei sacerdoti idolatri e farà sorgere un nuovo sacerdote, «al quale tutte le parole del Signore saranno rivelate» (18,2 = *ivi*, p. 398), proprio come è avvenuto a Levi in precedenza. Questo nuovo sacerdote, che è detto chiaramente provenire da Dio stesso, «farà sulla terra un giudizio di verità, durante molti giorni» (*ibid.*); in tale quadro di esaltazione – che per certi versi riprende il ruolo svolto da Levi in relazione all'esperienza visionaria a lui concessa – si sottolinea anche come l'agente oltremondano «darà la maestà del Signore ai suoi figli, in verità e per sempre» (18,8 = *ivi*, p. 399); egli «darà da mangiare dell'albero della vita ai santi e su di essi starà lo spirito di santità» e «il Signore si rallegrerà dei Suoi figli e si compiacerà per sempre di coloro che ama» (18,11.13 = *ivi*, p. 400), mentre Levi (che nel testo parla in prima persona), oramai assunto al rango di abitante dell'oltremondo, gioirà, insieme ad Abramo, Isacco e Giacobbe, «e tutti i santi si rivestiranno di gioia».

Il testo ci mette davanti una dinamica complessa e articolata, che richiama un gioco di identificazioni e specificazioni tra l'io del veggente e

gli agenti dell'oltremondo come conseguenza di vere e proprie relazioni visionarie, in cui il singolo veggente, nel momento in cui mette per iscritto, o fa diventare scrittura, particolari esperienze reinterpretate come di contatto diretto con il mondo altro, emerge come un punto di svolta in quello che Carol Newsom, sulla scorta di Mikhail Bakhtin, ha definito "principio della riaccentazione" (Newsom, 2004; Bakhtin, 1974)<sup>4</sup>. I testi visionari, anche quando parlano di non meglio noti altri – coloro che popolano il mondo altro come esseri in qualche modo connessi a Jhwh – vanno considerati come scaturigine di un esercizio di autorappresentazione in cui entrano a far parte il veggente che mette per iscritto il resoconto e i suoi ascoltatori e/o lettori; se il testo visionario è per definizione un resoconto in prima persona, anche se autorizzato dalla maschera pseudepigrafica sotto cui il visionario si cela (anche se non sempre; i casi dell'Apocalisse di Giovanni e del *Pastore di Erma* sono rilevanti eccezioni in tal senso), da questo io si dirama comunque una complessa rete di relazioni che coinvolge, in un gioco relazionale a specchi concentrici, il visionario, il personaggio del passato chiamato di volta in volta in causa, Jhwh o le altre entità provenienti dall'oltremondo e i lettori e/o ascoltatori impliciti o espliciti. Ciò conduce inevitabilmente a forme di relazione che possiamo definire sia orizzontali che verticali, in una dinamica che se, da un lato, mette il veggente e i suoi fruitori sullo stesso livello, in una zona nettamente separata dal mondo altro (a sua volta strutturato come gerarchico eppure inter-relazionato), dall'altro pone il veggente su un piano diverso da quello dei suoi destinatari, certamente di "solista" e, come tale, dotato di una autorità che si interseca con il passato e con il mondo a cui ha avuto accesso diretto, relazionandosi e, almeno da una certa fase in poi del suo racconto, identificandosi esplicitamente con esso.

### Il visionario come essere oltremondano

Nel quadro delineato si spiega come sia possibile per alcuni veggenti identificarsi in esseri afferenti al mondo altro e svolgere vere e proprie mansioni più generalmente legate ad agenti dichiarati provenire direttamente dalla dimensione superumana. Appare inoltre evidente come tale dinamica, sebbene venga esplicitata soltanto in alcuni casi, non sia una stranezza difficilmente collocabile nell'alveo della letteratura visionaria.

I capitoli conclusivi del *Libro delle parabole* (70-71) sono stati al centro del dibattito tra gli studiosi soprattutto per il modo in cui la figura del

veggente, che nel testo si identifica apertamente con Enoc, viene trattata. Trovandoci di fronte a due distinte apoteosi, si è spesso cercato di interpretarle come aggiunte tardive al corpo del libro. Questa ipotesi, che ha tenuto banco per molto tempo, è più di recente apparsa, a una attenta analisi filologica, difficile da sostenere almeno nei termini in cui era stata posta. La tesi della non originalità, in sostanza, riteneva che entrambi i capitoli conclusivi fossero stati aggiunti al corpo del testo in una fase successiva alla sua definitiva redazione (Black, 1952; Caquot, 1977); l'interpretazione sembrava trovare un suo fondamentale punto di appoggio nell'*incipit* di un manoscritto etiopico del XV secolo, per altro ritenuto di buona qualità, l'*Abbadianus 55*, oggi conservato alla Biblioteca nazionale di Parigi. L'aspetto che più ha spinto verso una lettura non originaria di 70-71 dipendeva soprattutto dal fatto che l'apoteosi del veggente, esplicitata al massimo grado nel capitolo 71, sarebbe sostanzialmente preannunciata in 70,1, dove l'*Abbadianus 55* presenta il seguente testo: «il nome di un figlio d'uomo [*scil.* di Enoc] fu innalzato presso il Signore degli spiriti, di tra coloro che abitano sulla terra» (trad. mia da Black, 1985, p. 67); Enoc, dunque, che nel capitolo 71 appare a tutti gli effetti come un essere oltremondano che svolge particolari funzioni escatologiche (cfr. soprattutto 71,14), sarebbe indicato dal testimone del XV secolo già in 70,1 come essere simil-umano il cui nome è stato elevato nella dimensione celeste.

Come è stato rilevato in studi successivi, però, il testo tramandato dalla maggior parte dei manoscritti, almeno nel caso di 70,1, è senz'altro da preferire, se non altro perché la versione dell'*Abbadianus 55* appare legata alla caduta di una porzione di testo, presente nel resto della tradizione manoscritta, che distingue con chiarezza il veggente dall'essere oltremondano (cfr. Chialà, 1997, pp. 281-5):

E avvenne dopo di ciò [che], mentre egli era vivente, il suo nome fu innalzato alla presenza del [o di quel] figlio della madre dei viventi e alla presenza del Signore degli spiriti tra quelli che abitano sulla terra (per questa traduzione, cfr. Knibb, 2001, p. 341; cfr. anche la trad. it. in Chialà, 1997, pp. 134-5).

Le similarità tra i due capitoli, uno dei presupposti della tesi della non originalità, sono state inoltre fortemente ridimensionate (cfr. *ivi*, pp. 284-5). Questo complesso di argomenti ha portato a concludere che il capitolo 70 ha rappresentato, almeno per un certo periodo, la vera e propria conclusione dell'intero libro; a questo, in un secondo momento, si sarebbe

aggiunto il capitolo 71, forse per implementare l'autorità connessa alla figura di Enoc che in precedenza appare solo come maschera pseudepigrafica in cui il veggente si identifica ma non di certo come un reale essere oltremondano.

Ciò non toglie che il capitolo 71 sia importante testimonianza di una dinamica tipicamente visionaria che sembra porsi il problema dell'identità stessa di Enoc, per cui il suo inserimento nel corpo del libro è indubbiamente il frutto di un inserimento ideologicamente mirato, volto a influenzarne l'interpretazione nella sua globalità e arrivando, così, a una totale ed esplicita identificazione tra Enoc e l'essere simil-umano proveniente dall'aldilà.

Ritengo che l'inclusione del capitolo 71 risponda a una assunzione di funzioni oltremondane da parte del visionario che si identifica con Enoc e che porta oltre alcune prerogative già implicitamente presenti nel resto del resoconto (cfr. VanderKam, 1992); per cui è possibile ritenere che l'identificazione, almeno per chi l'ha fatta, sia dovuta apparire come una sorta di esplicitazione che "scioglie" una vicenda visionario-narrativa che dall'Enoc veggente giunge a un Enoc glorificato e che si identifica in qualche modo con l'essere celeste visto in precedenza. Siamo, in sostanza, in un orizzonte interno al modo di raccontare e rivisualizzare contatti in prima persona con l'oltremondo, ruotante attorno all'apoteosi di veggenti che si celano sotto una maschera pseudepigrafica della storia biblica.

Sia nel *Testamento di Abramo* che in *2 Enoc*, la figura di Enoc è vista come quella di uno scriba giusto, di uno che ha avuto accesso ai mondi celesti e che ha ricevuto particolari rivelazioni direttamente dall'aldilà. Ma in entrambi i testi sono anche presenti limitazioni rispetto al suo ruolo di vero e proprio agente oltremondano. In *2 Enoc*, ad esempio, il popolo radunato per salutare Enoc gli dice: «Tu, benedetto davanti al Signore re eterno, benedici ora il tuo popolo e glorificaci [davanti] al volto del Signore, perché il Signore ti ha scelto per porti [come] colui che toglie i nostri peccati» (64,4-5 = AAT I, pp. 587-8).

Soprattutto l'espressione «colui che toglie i nostri peccati» sembra abbastanza in contraddizione con quanto riferito in *2 Enoc*, 53,1 e 65, dove non è possibile alcuna intercessione per il peccato dell'essere umano. Se è possibile escludere l'influsso di una mano cristiana più tarda intrufolata nel testo (l'espressione si trova anche in 11QMelch, II, 6), la funzione attribuita a Enoc, proprio perché posta in bocca al popolo e prontamente corretta dallo stesso patriarca in seguito alla visione della storia umana (dove a essere

messa in evidenza è l'assoluta sovranità di Jhwh; cfr. *2 Enoc*, 65,1 ss.), implica, o comunque sottintende, il ruolo escatologico che lo stesso Enoc arriva ad assumere nel capitolo 71 del *Libro delle parabole*.

Nel *Testamento di Abramo* (cfr. 11,3 [nella recensione breve]) troviamo ancora una volta ribadite le doti morali e la giustizia del patriarca antidiluviano. Eppure, quando Abramo chiede a Michele, che lo accompagna, se Enoc possa emettere sentenze o istruire un tribunale escatologico, si sente rispondere: «compito di Enoc è [solo quello di] scrivere» (11,7 [nella recensione breve] = AAT IV, p. 64). La puntualizzazione sembra ancora alludere a dibattiti visionari in merito al ruolo del veggente identificato in un grande personaggio del passato e che agisce, al tempo stesso, come parte integrante del mondo altro, lasciando trapelare valutazioni discordanti in merito al ruolo di Enoc come agente oltremondano ed escatologico propriamente detto.

In due documenti qumranici di non agevole interpretazione, visto il loro stato precario di conservazione, un personaggio che parla in prima persona dichiara di essere asceso direttamente al mondo altro e di aver subito, in questo stesso frangente, una trasformazione del proprio sé. Nel testo noto come *4QParole di Michele* (4Q529), databile su basi paleografiche alla metà del I secolo a.C., si fa riferimento alla figura dell'angelo Gabriele come a colui che fa comprendere la visione (cfr. ll. 4-5), evidentemente sulla falsariga di Dn 8,16 in cui Gabriele è ugualmente interprete della visione o, se si preferisce, guida celeste. La cosa interessante riguarda il fatto che l'esperienza di contatto diretto con l'oltremondo sembra essere comunicata a un altro essere che fa ugualmente parte della dimensione celeste, Michele, il quale, dopo essere asceso nel più alto dei cieli, va a comunicare agli esseri celesti inferiori quanto ha visto. Mentre è in cielo, Michele contempla la «grandezza» o anche la Gloria di Jhwh, come accade già in Ezechiele e, sebbene lo stato altamente frammentario del manoscritto impedisca una comprensione di tutti i passaggi, riceve informazioni sul piano di una città da costruire. Il resoconto è tutto alla prima persona, per cui chi scrive si identifica senza mezzi termini nell'angelo Michele, e dunque in un essere afferente in tutto e per tutto alla dimensione celeste (per la trad. it. di 4Q529 cfr. TQ, p. 235).

Per quanto concerne l'altro documento, 4Q491 (detto anche *4QRegola della Guerra*<sup>2</sup>, fr. 11, 1, 8-24)<sup>3</sup>, si tratta di un vero e proprio inno in cui un personaggio non meglio identificato dichiara, in prima persona, di essere asceso alla dimensione celeste e di aver assunto uno *status* propriamente

angelico (cfr. spec. ll. 14.18). L'impianto generalmente cultuale del testo fa dell'io che parla in prima persona una sorta di conglomerato in cui si intersecano funzioni che altrove troviamo attribuite ad agenti provenienti direttamente dall'oltremondo o allo stesso Jhwh, una sorta di specchio in cui un essere umano appare trasfigurato come uno appartenente al mondo altro per via dell'esperienza di contatto diretto che egli stesso dichiara di aver vissuto (sull'io parlante negli *Inni* rinvenuti a Qumran, cfr. Harkins, 2012a).

Tale dinamica sembra chiarire come negli stessi Vangeli si possa arrivare a dire che un certo personaggio – che in qualche modo dichiara di aver avuto contatti diretti con l'oltremondo – si identifica, letteralmente, in una grande figura del passato di Israele che sembra però aver assunto ormai tratti propriamente celesti: emblematici, a tal proposito, sono sicuramente Mc 9,11 e Mt 17,10-12, dove i discepoli di Gesù si chiedono che cosa voglia dire resurrezione dei morti; è in questo contesto, non a caso dopo la trasfigurazione, che viene chiaramente detto che Elia va identificato in Giovanni Battista in quanto colui che deve venire (cfr. anche Lc 1,17; Mc 11,14). Lo stesso discorso può essere fatto anche per quei casi in cui Gesù appare identificato, ma anche in qualche modo separato, da entità che fanno parte integrante dell'oltremondo.

Nel complesso emerge un quadro culturale in cui il visionario appare come uno specchio in cui si riflette il collegamento che si instaura tra mondi di norma non comunicanti, una sorta di *matching*<sup>6</sup>, o di vera e propria fusione, di elementi normalmente distinti; in un simile contesto, di stratificazione di funzioni in un singolo visionario – che parla in prima persona e che si identifica, al tempo stesso, in un personaggio autorevole del passato e in azioni che anticipano quelle del futuro ultimo –, è possibile, per il veggente stesso, assurgere a una dimensione di esaltazione che lo pone, a buon diritto, tra gli attori dell'oltremondo, pur in una sorta di illusione ottica che lo mantiene, al tempo stesso, ancorato al mondo terreno come figura di confine, a metà strada tra mondo umano e oltremondo (cfr. Pesce, 2017, spec. pp. 95-105).

## Antagonisti oltremondani

Gli studi sulla comprensione e sulla percezione dei racconti, siano essi trasmessi in forma scritta o anche orale, si sono per molto tempo concentrati sull'elaborazione di informazioni causali e spaziali anziché sulle

informazioni con valenza emotiva; da ricerche successive, tuttavia, sono emerse prove convincenti a favore del fatto che i fruitori di un particolare resoconto colgono le implicazioni emotive di eventi immaginari elaborandolo dal punto di vista dei personaggi in primo piano (cfr. Gernsbacher, Goldsmith, Robertson, 1992). I fruitori di un racconto, in sostanza, non solo adottano un punto di vista simile a quello di un determinato personaggio, ma lo seguono mentalmente mentre si destreggia nel paesaggio immaginario. Ciò implica anche quello che si può definire come un aggiornamento, da parte dei lettori/ascoltatori, della propria valutazione dello stato emotivo dei vari personaggi durante lo svolgersi della trama. De Vega, León e Díaz (1996), facendo riferimento a due tipologie diverse di racconti – quelli a “contesto cumulativo” e quelli a “contesto variabile” –, hanno sottolineato come i lettori e/o gli ascoltatori seguano lo svolgersi della vicenda facendo riferimento alle corrispondenti implicazioni emotive, a loro volta cumulative o variabili, dei diversi personaggi che in particolari momenti si trovano al centro della scena. I racconti cumulativi sono quelli in cui la prevedibilità, per quanto concerne lo scioglimento della vicenda, è piuttosto elevata, dato che il racconto è dato dall'accavallarsi di episodi tra loro simili; quelli variabili, di contro, si fondano sull'associazione di eventi altamente imprevedibili perché mutevoli; in entrambi i casi, comunque, i vari protagonisti fanno da guida a un vero e proprio processo di identificazione da parte dei fruitori del racconto.

Quando il personaggio si mostra inconsapevole di quello che accade nella *fiction* – il personaggio ingenuo –, ciò inevitabilmente influenza la percezione del fruitore, anche se costui è al corrente di quanto accade nella vicenda o ne sa di più del protagonista stesso; anche un conflitto tra due attori della storia, il cui esito non è noto nella dimensione della narrazione ma è altamente prevedibile in virtù delle informazioni in essa presenti, porta coloro che leggono e/o ascoltano ad assumere il punto di vista del protagonista, anche se questo ignora o contraddice quello che essi sanno riguardo alle implicazioni emotive della situazione oggettiva così come emerge dal racconto nella sua interezza.

Questo testimonia che i fruitori di un racconto ad alto tasso di emotività come quello visionario – nonostante la sua elevata prevedibilità – porta a reazioni che corrispondono a quelle che ciascuno avrebbe se si trovasse effettivamente in una situazione equivalente a quella immaginata. Da qui l'evidente uso di immagini fortemente immaginifiche e che hanno una loro inferenza con situazioni piacevoli o spiacevoli alquanto basiche. Se a

lettori/ascoltatori aracnofobi viene presentato un racconto che li porta a immaginare di trovarsi faccia a faccia con un ragno gigantesco, l'aumento di frequenza cardiaca sarà particolarmente marcato; allo stesso modo, per coloro che hanno paura dei serpenti oppure delle altezze eccessive, avere a che fare con storie che mettono in primo piano elementi simili li porterà a forme di rifiuto o di immersione emotiva piuttosto forti (cfr. Lang *et al.*, 1983).

Questi elementi, che in parte danno conto dei meccanismi di identificazione emotiva connessi ai resoconti di contatto diretto con il mondo altro, sono ulteriormente confermati dalla presenza di veri e propri antagonisti che, in un modo o nell'altro, rappresentano la controfaccia degli agenti oltremondani legati a Jhwh. Dietro questi antagonisti si celano, il più delle volte, non meglio specificati altri, storicamente determinati eppure mai del tutto identificabili, legati alla comunità dei prosumatori e/o fruitori degli stessi resoconti visionari; la loro dimensione realmente cosmica, o comunque fortemente estendibile (vista la genericità che li contraddistingue), non deve trarre in inganno, trattandosi di immagini connotabili sempre in modo diverso a seconda dei contesti. Proprio questa forte adattabilità ha spesso condotto alla tesaurizzazione e/o trasmissione di testi in qualche modo riempibili di contenuti a seconda dello specifico quadro contestuale di riferimento. Si pensi, a tal proposito, al caso dei *kittim*, un termine che nella Bibbia ebraica indica sia gli abitanti di Kition e dell'isola di Cipro (ad esempio, cfr. Gen 10,4; 1 Cr 1,7; Is 23,1) sia, più genericamente, alcuni nemici di Israele storicamente determinati eppure mai del tutto decifrabili almeno per noi lettori moderni (Nm 24,24; Ger 2,10; Ez 27,6). Questo meccanismo, collegabile al cosiddetto effetto Forer (cfr. *infra*, pp. 383, 396), spiega come mai in alcuni testi il termine definisca i Macedoni (come in 1 Mac 8,5), o anche i Romani (la *Vulgata* e le versioni aramaiche della Bibbia interpretano così Nm 24,24 e, di riflesso, Dn 11,30).

In alcuni testi di Qumran la completa decifrazione sarebbe di estremo interesse per determinare il contesto di riferimento più prossimo di composizione e/o redazione di un manoscritto; ma va anche detto che una simile operazione non è quasi mai agevole. Nel *Rotolo della guerra* i *kittim* rappresentano i principali nemici, quelli contro cui si svolgerà la battaglia finale dei figli della luce (ad esempio 1QM, I, 6; XV, 2; XVIII, 2-3; XIX, 10), ma essi sono citati spesso anche nel commento su Abacuc (*1QPesher Abacuc*, II, 13-14; III, 4; VI, 1-5; IX, 7), e anche qui la loro identificazione,



nonostante una maggiore adesione a vicende storiche concrete, è comunque generica (cfr. anche *4QPeshher Isaia<sup>a</sup>*, fr. 8-10, col. III, 3.5.8; *4QPeshher Naum*, fr. 1-2, 3.6; fr. 3-4, col. I, 3)<sup>7</sup>. Da questi testi risulta comunque ipotizzabile che con il termine *kittim* si possono designare tanto i Greci quanto i Romani o, più generalmente (ma anche genericamente), alcuni particolari nemici, siano essi escatologici o prossimi e immediati.

Come osservato da Marco Rizzi (cfr. 2005; 2015), se si dà una figura che, per antonomasia, ha identificato nella cultura occidentale il nemico, questa è certamente quella dell'anticristo: non un qualsiasi avversario, bensì l'antagonista dello scontro decisivo che si consumerà nei tempi finali. In passato (si pensi soprattutto a Bousset, 1895; ma cfr. anche il più recente Lorein, 2003) si interpretava l'anticristo come una sorta di "conglomerato tradizionale" in cui sarebbero confluite precedenti tradizioni e idee riconducibili a un mito cosmico-escatologico che affermava l'incombenza e l'ineluttabilità dello scontro finale contro un nemico di origine sovrumana (spesso identificato nel drago del mito babilonese); in tale quadro, in una prospettiva lineare di matrice sostanzialmente cristianocentrica, l'anticristo cristiano non sarebbe altro che l'ultima e più articolata declinazione di tale vicenda, variamente espressa nella Bibbia ebraica e nel Nuovo Testamento (soprattutto nelle sezioni apocalittiche dei Vangeli, in 2 Tessalonicesi e in special modo nell'Apocalisse di Giovanni).

Ricerche recenti hanno chiarito che il termine "anticristo" (*Antichristos*) appare come una creazione prettamente cristiana e che, come tale, emerge in stretta connessione al conflitto ermeneutico che nel corso del II secolo oppone i Giudei ai seguaci di Gesù e che divide questi ultimi riguardo a fondamentali questioni tanto cristologiche quanto escatologiche (cfr. spec. Rizzi, 2005, p. 2).

Per quanto concerne i testi che qui più ci interessano, figure di antagonisti celesti appaiono saldamente impiantate nel meccanismo visionario di creazione di un nemico spesso collocato in un futuro più o meno prossimo e in cui si coagulano diversi elementi antropologici e cosmologici: il problema del male, visto come la scaturigine di potenze attive nel mondo e di provenienza extramondana, ma anche la convinzione che proprio l'esistenza di simili potenze ostili conduca l'essere umano a superarle attraverso la messa in atto di determinate pratiche, oltre al fatto che vi è l'assoluta certezza, attiva nel quadro culturale di riferimento, che esista una immagine speculare del dio supremo, nel caso Jhwh, e in qualche modo correlata a lui.

## Tra angeli trasgressori e Satana

Sono piuttosto note le vicende che hanno portato all'emergere della principale figura di antagonista di Jhwh all'interno del quadro culturale del giudaismo ellenistico-romano (cfr. Sacchi, 2002, pp. 318-29). Da sottoposto di Jhwh che accusa (Zc 3,1 ss.) e mette alla prova per diretto volere dello stesso dio supremo (il libro di Giobbe; in questi casi il termine "satana" allude a un accusatore e non rappresenta un nome proprio), egli assume talune funzioni che in altri ambiti sono proprie dello stesso Jhwh (cfr. 2 Sam 24,1 e 1 Cr 21,1; se nel primo testo il censimento di Davide e la successiva sventura sono fatti risalire all'ira di Jhwh, nel secondo il censimento è provocato da Satana – qui il termine ricorre senza articolo, e dunque come nome proprio – rendendo, in sostanza, autonomo quello che è a tutti gli effetti il lato oscuro di Jhwh).

Quest'ultimo elemento lo ritroviamo in maniera compiuta soprattutto nel *Libro dei Giubilei*, una narrazione piuttosto sintetica delle vicende contenute nei primi libri del Pentateuco riconducibile al II secolo a.C., in cui un essere chiamato Mastema concepisce l'idea di chiedere ad Abramo il sacrificio di Isacco (17,16) e appare come il diretto responsabile dell'uccisione dei primogeniti in Egitto (49,2), tutte azioni che nella Genesi sono in qualche modo ricondotte al dio supremo; il *Libro dei Giubilei* conosce peraltro vere e proprie schiere di esseri antagonisti (di cui Mastema è la guida)<sup>8</sup> ma, rispetto alla narrazione di *1 Enoch*, qui gli angeli vigilanti sembrano essere stati inviati da Jhwh stesso per essere sedotti dalle donne (cfr. soprattutto *Giubilei*, 5).

La letteratura visionaria ha senz'altro avuto un ruolo importante nello sviluppo delle figure degli antagonisti celesti e nella stessa definizione della figura di Satana come l'antagonista per eccellenza. Nel *Libro dei vigilanti*, esseri direttamente provenienti dall'oltremondo giungono sulla terra, si uniscono sessualmente alle donne e procreano con esse dei giganti, che riempiono la terra di violenza. A proposito del capo di questi esseri ribelli viene espressamente detto: «E tutta la terra si è corrotta per aver appreso le opere di Azazel ed ascrivi a lui tutto il peccato!» (*1 Enoch*, 10,8 [testo etiopico] = AAT I, p. 66). Qui un atto di contaminazione originario, compiuto da un agente proveniente direttamente dall'oltremondo, diventa la chiave di una vera e propria teodicea (il sistema concettuale che indaga le origini del male in rapporto alla giustizia divina).

Una visione più o meno analoga si trova nella cosiddetta *Apocalisse*

delle 10 settimane, contenuta nell'*Epistola di Enoc* (1 *Enoc*, 93 + 91,12-17), dove a Enoc viene messa in carico la seguente affermazione: «Io sono stato generato il settimo, nella prima settimana, mentre la giustizia e la legge tardavano [a venire]. E vi sarà dopo di me, nella seconda settimana, gran cattiveria, l'astuzia germinerà e, in essa, vi sarà il primo compimento» (1 *Enoc*, 93,3 = ivi, p. 225).

Nonostante il ritardo nell'approssimarsi del dono della legge divina, il tempo in cui Enoc è vissuto corrisponde a un'era di prossimità a Jhwh; è solo nel periodo successivo che la contaminazione è dilagata, sovvertendo l'ordine voluto da Jhwh, proprio con l'atto di *hybris* degli angeli vigilanti. In una simile visione protologica, Dio decide di inviare il diluvio per porre rimedio alla trasgressione portata dagli angeli vigilanti (cfr. 10,1-11,2).

Il termine con cui questi angeli sono solitamente indicati, "vigilanti", non è esente da problemi. Esso deriva dal greco *egrēgoroi* (cfr. 1 *Enoc*, 12,2; in 12,3, il frammento aramaico 4QEn<sup>c</sup> [4Q204] rinvenuto a Qumran riporta un termine che ha a che vedere con la radice del verbo "guardare" o anche "sorvegliare"; cfr. Nickelsburg, 2001, pp. 233-4), per cui si può intuire che, stando almeno all'interpretazione greca, questi angeli fossero, almeno nella fase antecedente a quella della loro colpa<sup>9</sup>, sovrintendenti regionali preposti a specifiche mansioni di vigilanza (e non è un caso che in 12,2 il termine *egrēgoroi* ricorra per indicare anche angeli non caduti), un po' come accade nel *Politico* di Platone dove – a proposito dell'epoca di Crono – si dice che «il Dio stesso era colui che osservava tutto e il pastore degli uomini» e che successivamente dovette imporre vere e proprie divinità regionali (*Politico*, 268d-274e; cfr. anche la trattazione presente nel *Crizia*, 110d).

Che anche nel contesto giudaico ogni nazione abbia un suo angelo è concezione attestata in vari ambiti (cfr. *Testamento di Neftali*, 8,3 ss.; Sir 17,17), ma è sicuramente il Deuteronomio a offrire, con una certa evidenza, una particolare valutazione di queste figure. Più in particolare, la versione greca di Dt 32,8-9 sembra conservare un testo precedente o diverso da quello masoretico – e, non a caso, in parte confermato dalla versione ebraica rinvenuta a Qumran – secondo cui veri e propri angeli regionali definiscono i confini dei popoli stabiliti dallo stesso Jhwh<sup>10</sup>.

Va inoltre ricordato come le differenti versioni di 1 *Enoc* inerenti alla caduta degli angeli mostrino continue rivisitazioni e rimodulazioni. La versione greca della *Cronografia universale* di Sincello sottolinea, ad esempio, come il peccato sessuale angelico sia la conseguenza di un atto di sedu-

zione che è partito direttamente dalle donne (cfr. *1 Enoc*, 8,1 nella versione di Sincello; cfr. Nickelsburg, 2001, p. 188); la sottolineatura è assente nel testo etiopico, in quello greco del papiro di Akhmim e nei frammenti aramaici di Qumran. L'idea che le donne abbiano letteralmente sedotto gli angeli – dopo che Azazel ha insegnato agli esseri umani arti e tecniche di lavorazione dei metalli e delle piante (cfr. *1 Enoc*, 8,1-4) – coincide con una visione protologica secondo cui la causa del male va interamente addebitata alla donna (per l'analisi delle diverse versioni, cfr. *ivi*, pp. 188-201).

Negli spiriti dei giganti nati dagli angeli e dalle donne (cfr. *1 Enoc*, 7,1-6) è possibile intravedere una sorta di concettualizzazione dell'origine di potenze demoniche (nel senso di entità antagoniste di natura oltremondana che agiscono concretamente nel mondo umano: cfr. Stuckenbruck, 2017), mentre nelle successive narrazioni visionarie riconducibili alla figura di Enoc questi angeli ribelli, che nei resoconti più antichi sono guidati da un doppio vertice costituito da Semeyaza e Azazel (cfr. *1 Enoc*, 6,3; 8,1 ecc.), diventano una schiera a cui sovrintende un'entità malvagia "prima" (cfr. *1 Enoc*, 85-90; *Giubilei*, 11,5; 17,15; 19,28; 48; 49,2); almeno idealmente, nel prosieguo di *1 Enoc* e nelle successive riproposizioni dell'episodio della caduta angelica originaria, appare in qualche modo riconfigurato quanto troviamo in Is 14 (in particolare, cfr. Is 14,12-15; ma cfr. anche Ez 28,14-17), un detto di sventura forse rivolto a un re babilonese che è stato interpretato come evento primordiale riconducibile alla caduta di un'entità antagonista di natura celeste<sup>11</sup>; che questi modi di pensare l'entità cosmica antagonista si siano progressivamente associati si intravede anche nell'affermazione messa in bocca a Gesù «Vedevo Satana cadere dal cielo come una folgore» (Lc 10,18), una sorta di frammento visionario in cui Satana, la stella del mattino e l'angelo caduto, appaiono come una sola entità (sugli angeli come stelle in *1 Enoc*, cfr. Lupieri, 1990).

### L'antagonista per eccellenza: il serpente primordiale

In Ap 12,9 e 20,2 Satana appare esplicitamente identificato nel serpente della Genesi. Una medesima associazione, peraltro in un contesto in cui un io parlante si paragona a una partoriente, si trova in uno degli inni di Qumran, 1QH<sup>a</sup>, XI (= III + fr. 25), 7-18, databile agli inizi del I secolo a.C., dove gli accoliti del diavolo-serpente sono identificati come «spiriti» del serpente (trad. it. in TQ, p. 531).

Nel capitolo 12 dell'Apocalisse l'antagonista celeste si oppone alla donna avvolta nel sole che grida per le doglie del parto – come abbiamo già sottolineato, una rappresentazione dell'Israele primordiale da cui scaturisce quello che è l'inviato di Jhwh per eccellenza, Gesù (cfr. *supra*, p. 199) – e la sua figura si presenta come una sorta di conglomerato tradizionale in cui si assommano tasselli di diversa provenienza, *in primis* l'episodio della caduta di Adamo ed Eva della Genesi, ma anche frammenti di immagini che troviamo assemblati nei libri di Giobbe e di Daniele (cfr. Lupieri, 1999, pp. 192-4). Proprio l'immagine delle stelle trascinate dal drago/serpente – ugualmente attestata in Dn 8,10 (secondo la versione greca di Teodoziona)<sup>12</sup> e che sembra riecheggiare anche 1 *Enoc*, 18,13-19,1 – permette di associare l'episodio dell'antagonista cosmico ad atti di *hybris* (nel caso di Dn 8,10, almeno secondo la versione greca di Teodoziona, quella che viene interpretata come l'autodivinizzazione di Antioco IV) che rimandano in qualche modo alla ribellione primordiale degli angeli vigilanti (cfr. Lupieri, 1999, pp. 194-5, e, prima ancora, Boccaccini, 1987).

La dimensione visionaria che connette e al tempo stesso rimodella tratti epistemologici già attivi nel contesto di riferimento per rendere dicibile quello che è considerato a tutti gli effetti il resoconto di un'esperienza di contatto diretto con il mondo altro, implica un loro continuo riposizionamento nel momento in cui si trovano a essere impiegati per rappresentare le entità oltremondane, siano esse vicine a Jhwh o quelle antagoniste. Ci troviamo, in sostanza, in una estrema fluidità di riconfigurazioni di un quadro concettuale comune e, come tale, costituito da elementi descrittivi riconoscibili anche singolarmente, ma ugualmente al centro di continui spostamenti e rimodulazioni.

In 3 *Baruc*, un angelo decaduto di nome Sammaele è colui che pianta la vite, lo strumento dell'ira di Jhwh che neanche Adamo può toccare e con cui però il diavolo riesce a indurlo alla trasgressione (4,8 = AAT III, pp. 216-7; cfr. anche *supra*, pp. 126-8). L'episodio è presente in forma più ampia nella tradizione slava dell'opera, dove si narra che Jhwh aveva affidato agli angeli il compito di piantare gli alberi del giardino edenico e in cui si precisa che l'angelo, qui chiamato Satanaele (forse per influsso della medesima figura attestata nella recensione lunga di 2 *Enoc*; cfr. 18,3; 29,4-5; 31,4), è caduto in disgrazia per essersi rifiutato di adorare Adamo (per questo il suo nome avrebbe perso il suffisso *-el* che, rimandando a Dio stesso, indicava il suo essere parte della corte divina prima dell'atto di ribellione; cfr. quanto riportato anche in *Vita di Adamo ed Eva*, 13-16). Siamo dunque

anche qui in un quadro che riconfigura, in prospettiva eminentemente visionaria, l'episodio della caduta originaria e che associa a essa la degradazione di Satana da angelo vicinissimo a Jhwh a suo nemico per eccellenza; va segnalato che il racconto slavo di *3 Baruc* è una versione, se non realmente originale rispetto a quella greca, ugualmente antica e, come tale, non del tutto riconducibile a una mano cristiana, sebbene anche in questo caso testi visionari circolanti nel *milieux* paleoslavo abbiano avuto un loro peso nella successiva ricomposizione dell'opera (cfr. *ivi*, p. 216, nota 22; cfr. anche Kulik, 2010, pp. 192-211).

*3 Baruc* identifica chiaramente il diavolo con Satana. Eppure, a differenza dell'Apocalisse di Giovanni, il testo scorpora l'entità antagonista di Jhwh dal serpente primordiale. Questo serpente, ugualmente definito *drakōn* (cfr. 4,3-4; Ap 12,9), è una entità che vive nell'Ade (un luogo situato in una delle sfere celesti) preposta a divorare i corpi di «coloro che trascorrono male la vita» (*3 Baruc*, 4,5 = AAT III, p. 214). La collocazione celeste del luogo di punizione si trova attestata in altri testi visionari (cfr. *2 Enoc* [secondo la recensione breve], 10,1 ss.; *Testamento di Abramo*, 11 [secondo la recensione lunga] e 8-9 [secondo la recensione breve], Ap 14,10-11) e in alcuni ambiti protocristiani (cfr. Lc 16,22-23); ciò che appare interessante, in *3 Baruc*, è che questo luogo è identificato in una sorta di gigantesco essere, simile al serpente che divora i corpi dei malvagi, il quale «beve dal mare circa un cubito d'acqua, senza che dal mare venga meno alcunché» (4,6 = *ivi*, p. 215). L'essere che custodisce in sé i malvagi richiama le figure di altri mostri come Leviathan e Behemot, mentre l'elemento acquatico si connette soprattutto alla prima figura, nonostante il termine ricorra poco nei testi biblici e con tratti non sempre facilmente identificabili (cfr. soprattutto Gb 3,8; 40,25; Sal 74,14; 104,26; Is 27,1; va ricordato come negli *Atti di Tommaso*, in 3,31-32, sia presente un serpente punitore che abita al di là dell'oceano).

L'idea generale che si trae da *3 Baruc*, a ogni modo, è quella di un serpente-drago avvolto da un essere mostruoso identificato con l'Ade – dunque due entità distinte eppure strettamente connesse –, anch'esso serpentiforme e che custodisce i malvagi come se questi stessero racchiusi nel suo ventre (cfr. anche 5,3, nonostante i problemi testuali posti dal passo). Che esista un essere serpentiforme che letteralmente circonda il mondo e che presenta al suo interno molteplici luoghi di castigo è elemento che ritroviamo anche nella *Pistis Sophia*, detto anche *Libro del Salvatore*, un testo in copto rinvenuto a Nag Hammadi, in Egitto, e che testimonia come

concezioni e visioni dell'aldilà che troviamo già in ambiti babilonesi vedessero particolari rimodulazioni in alcuni ambienti cristiani dell'Egitto tardoantico.

3 *Baruc* sembra dunque rideclinare, in particolari ambienti forse egiziani, tratti descrittivi degli esseri primordiali antagonisti che conciliano in una stessa raffigurazione elementi culturali e religiosi stratificati e che riescono comunque a convivere. Ciò nonostante, l'associazione del serpente-drago con Ade è a un certo punto apparsa piuttosto confusa almeno agli occhi dei successivi copisti greci, forse troppo influenzati dalla versione della caduta primordiale contenuta nella *Genesi* e ripresa nell'*Apocalisse* di Giovanni, tanto che non sono stati in grado di risolvere più di un problema nella trasmissione del testo, cosa che non sembra invece essere avvenuta negli ambienti di lingua paleoslava, evidentemente più a loro agio di fronte a raffigurazioni di questo tipo (cfr. Kulik, 2010, spec. pp. 223-4).

### Gli antagonisti sovrumani e i loro risvolti umani

Come per gli esseri che sono diretta emanazione di Jhwh, anche nel caso degli antagonisti cosmici e/o primordiali è molto difficile, per non dire impossibile, separare certe valutazioni antropologiche dall'azione corrosiva innescata da queste entità malvagie. Se è senz'altro vero che in certi ambienti, soprattutto colti, l'azione malvagia poteva apparire come la stretta conseguenza della libertà decisionale dell'individuo, va altresì rilevato come una visione del genere non fosse universalmente nota o accettata, convivendo con valutazioni strettamente deterministiche o legate all'influsso diretto di potenze non umane rispetto al modo di agire e di comportarsi degli esseri umani.

Il 4 *Esdra*, ad esempio, individua nell'essere umano la causa principale del male; il testo sottolinea con forza che la sofferenza è entrata nel mondo con il peccato di Adamo (7,11 ss.), dato che egli portava in sé un cuore cattivo (3,21). Nonostante Israele possedesse la Torah, questa non lo ha reso esente dal "cattivo seme" insito in ogni essere umano (3,20), tanto che si è prodotta «un'infermità permanente: la Legge era nel cuore degli uomini assieme alla mala radice, ma ciò che era buono se ne andò, e quel che era cattivo rimase» (3,22 = AAT I, p. 406). Nonostante il testo non parli mai di esseri che inducono alla corruzione – tanto che gli stessi Behemot e Leviathan appaiono come entità di mero contorno (cfr. 7,49-52) – è

difficile non collegare l'idea del *cor malignum* a una sorta di tarlo immesso nell'uomo ma non addebitabile direttamente al singolo.

Nei *Testamenti dei XII patriarchi* (in particolare, cfr. *Testamento di Ruben*, 2,1-7) l'idea dell'anima interiore plurale si esplicita in una rigida separazione tra i 7 spiriti buoni – vita, vista, udito, odorato, parola, gusto, forza e seme (a cui sembra aggiungersi un ottavo spirito, quello del sonno) – contro cui lavorano i 7 spiriti cattivi – impudicizia, insaziabilità, contesa, compiacenza e adulazione, superbia, menzogna, ingiustizia (cui si aggiunge ugualmente il sonno, ma questa volta nei suoi lati negativi, che sono l'inganno e l'immaginazione) –, in una varietà interna che appare ulteriormente incentrata su due macroentità, quando tutti gli spiriti sono sussunti in Belial, lo spirito di Satana, o in Jhwh, lo spirito della verità (cfr. *Testamento di Issacar*, 7,7). In un universo popolato di veri e propri agenti che si insinuano, come un virus, nell'uomo, ci si trova davanti a un'unica scelta: «Sappiate, dunque, figlioli miei, che due spiriti seguono l'uomo, quello della verità e quello dell'inganno. E di mezzo c'è quello dell'intelligenza dell'animo, che è capace di volgersi dove vuole» (*Testamento di Giuda*, 20,1-2 = AAT II, p. 415).

Nonostante la collezione dei *Testamenti dei XII patriarchi* si componga di testi difficili da collocare cronologicamente in maniera univoca, essa testimonia comunque di una dinamica culturale perfettamente rispondente a quanto ritroviamo nella stessa biblioteca di Qumran, anch'essa il frutto di complesse stratificazioni cronologiche ma comunque testimonianza di una certa conciliazione tra visioni e valutazioni antropologiche, almeno per noi moderni, differenti. Nel *Rotolo della comunità* si legge che Dio «ha creato l'uomo per dominare la terra, stabilendo per lui due spiriti, perché proceda in essi fino al momento del suo Intervento. Sono gli spiriti del Bene e del Male» (1QS, III, 17-19; trad. it. in Sacchi, 2006, p. 105). Nonostante la presenza di queste entità sovrumane – una come emanazione di Jhwh, l'altra direttamente legata all'antagonista – che influenzano l'agire individuale, il testo è un insieme di norme e regole volte a garantire il corretto modo di impostare e gestire l'appartenenza a Jhwh. Una visione siffatta è uno strumento di fondamentale rilevanza nel processo di definizione dell'appartenenza a un dato sistema socioreligioso; un perenne conflitto – che investe innanzitutto gli esseri umani *hic et nunc* – suscettibile, come l'esperienza stessa della guerra, di continui ribaltamenti, vittorie e arretramenti, fasi di sconfitta o di stallo. L'uomo vive perennemente in balia di entità conflittuali e antagoniste, e i suoi modi di fare rispecchiano



questa continua oscillazione; egli può mettersi al riparo, aderendo a certe pratiche e a particolari credenze, ma può anche sviare, e la pendenza verso l'uno o l'altro spirito sembra dare conto dell'imprevedibilità a cui soggiacciono gli stessi comportamenti umani e rispetto ai quali bisogna avere idonei strumenti di intervento<sup>13</sup>.

In tale quadro va inserita l'idea stessa del conflitto cosmico a cui partecipano gli esseri di diretta emanazione da Jhwh e i loro antagonisti, un conflitto che di certo si consumerà in un futuro più o meno imminente – prima della definitiva affermazione della signoria di Jhwh – ma che si ripercuote *già ora* nella vita concreta degli individui quando questi aderiscono o meno a certi dettami.

La guerra cosmica emerge come uno strumento connettivo che *rappresenta* – in forma potenziata e tendente alla sua risoluzione definitiva in chiave positiva – dinamiche di cui l'essere umano fa continuamente esperienza; gli agenti oltremondani che agiscono in questi conflitti sono strettamente legati a ciò che gli uomini compiono *hic et nunc* e alle vicende, individuali o collettive, che li vedono protagonisti, innescando determinati comportamenti e rendendo visibile l'esito a cui questi inevitabilmente conducono. Per esemplificare al massimo, come i cosiddetti *Canti degli olocausti del sabato*, attestati sempre a Qumran, mostrano una profonda connessione tra coloro che aderiscono in tutto e per tutto a determinati dettami e gli esseri che vivono nella dimensione divina (tanto che entrambi svolgono pratiche di culto simmetriche e intrecciate), allo stesso modo la battaglia che si svolgerà in prossimità o in occasione della fine dei tempi non è altro che la materializzazione ultima e definitiva di un conflitto in cui si scontrano due opposti schieramenti e rispetto al quale *alcuni* rappresentanti agiscono *già ora* all'interno di ciascun essere umano.

Un esempio di particolare importanza di tale dinamica è senz'altro rappresentato dal *Rotolo della guerra*. Ciò che a livello generale più risalta in questo testo è l'aspetto fortemente connettivo che viene a instaurarsi tra la guerra escatologica e l'azione di particolari esseri umani *hic et nunc*; nonostante il testo sia una descrizione interamente rivolta al futuro, soprattutto le parti inniche e cultuali, così come quelle espressamente dedicate all'organizzazione degli schieramenti e delle azioni da portare avanti durante il conflitto, costruiscono una complessa macchina immaginativa che vede contrapposti gli esseri umani e le rispettive forze adiuvanti di provenienza oltremondana: alla col. XII, non a caso, coloro che combattono per Jhwh sono legati ai «santi nel cielo» e alle «schiere di angeli nella tua dimora»,

per cui gli «eletti del popolo santo» sono posti in un luogo non meglio identificabile (per via della lacuna presente nel testo), ma che ha verosimilmente a che vedere con la dimensione dello stesso Jhwh (XII, 1; trad. it. in TQ, p. 209). Allo stesso modo, l'antagonista per eccellenza dell'opera, Belial<sup>14</sup>, è a capo di un esercito composto di «spiriti del suo gruppo», oggetto delle maledizioni dei rivali (XIII, 1-2; trad. it. ivi, p. 211).

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, perché il motivo della guerra cosmica o anche frammenti descrittivi di questo tipo appaiano di frequente nella letteratura visionaria (a titolo esemplificativo, cfr. Dn 8,25; 10,13 ss.; 1 Enoc, 90,19; 91,12; 4QApocalisse aramaica [4Q246], I, 1-8; 11QMelchisedek [11Q13], II, 5-25; Apocalisse di Elia, 4,7 ss.; 5,20-23; 2 Baruc, 32,6; 39,6-7; 40,1-2; cfr. Arcari, 2011). Si tratta di uno strumento comunicativo capace di dare conto di un'esperienza interpretata come di accesso diretto al mondo altro e con cui mostrare le profonde connessioni tra l'*hic et nunc* e le azioni, visualizzate nella dimensione dell'anticipazione o anche della rievocazione di vicende passate e/o coeve, che contraddistinguono gli agenti oltremondani legati a Jhwh e i suoi antagonisti, gli stessi da cui dipendono e a cui si collegano le azioni degli esseri umani.

### Gli antagonisti nell'Apocalisse di Giovanni

L'immaginario della guerra cosmica tra agenti collegati a Jhwh e i rispettivi antagonisti è fortemente presente nell'Apocalisse di Giovanni (cfr. 19,11-21; 20,7-10). Ma soprattutto in 12,7 ss. Michele si presenta come il capo di una schiera celeste che combatte una guerra contro il drago e i suoi accoliti (qui chiamati «angeli» e contrapposti a quelli di Michele); dall'esito di questa guerra consegue la cacciata dell'antagonista cosmico sulla terra – dove assume i nomi di Diavolo e Satana – e l'inizio della persecuzione ai danni della donna avvolta nel sole vista in precedenza gridare per le doglie del parto, l'Israele primordiale da cui nasce l'agente inviato da Jhwh per la salvezza del mondo. Questo Israele, in quanto generatore dell'inviato divino, viene temporaneamente sottratto al mondo in balia dell'azione del diavolo; in sostanza, il testo ci pone di fronte un'immagine, trasfigurata in chiave cosmica e primordiale, del gruppo di seguaci che ha riconosciuto Gesù come agente divino e che, non a caso, appare continuamente minacciato dall'azione corrosiva dell'antagonista (cfr. Ap 12,17). La guerra cosmica, afferente a una fase primordiale, coinvolge

gli agenti oltremondani e gli esseri umani che si riconoscono o meno in determinati dettami; la dimensione visionaria, in questo caso, permette di rendere presente e visibile un evento originario che si ripercuote sull'*hic et nunc* dei seguaci di Gesù, perennemente in balia degli effetti derivanti da quello stesso conflitto oltremondano.

Il prosiegua delle visioni continua enfatizzando ulteriormente queste connessioni e mostrando l'attività di altri antagonisti che, in un modo o nell'altro, devono la loro attività all'agente cosmico primordiale descritto nel capitolo 12 identificando e rappresentando, al tempo stesso, figure concrete per l'uditorio del testo, sebbene sempre trasfigurate in prospettiva cosmica e visionaria. Questo doppio registro delle rappresentazioni, concretezza e simbolizzazione in prospettiva visionaria, rende praticamente impossibile una identificazione precisa, che invece doveva essere, se non ovvia, almeno ipotizzabile con una certa verosimiglianza per i fruitori del testo. Ciò nonostante, proprio la prospettiva cosmica non deve indurci a ritenere che il testo parli di meri simboli o di figure solo allegoriche; la prospettiva visionaria non fa altro che slargare e mostrare le connessioni tra figure specifiche e quelle che sono ritenute le loro controparti oltremondane.

Il serpente primordiale, come abbiamo visto chiaramente identificato in Satana e nel Diavolo, concede il suo potere a una bestia proveniente dal mare, in questo caso una rappresentazione di qualche autorità politica locale che, in un modo o nell'altro, fa le veci del potere imperiale nella particolare regione a cui è riconducibile l'attività di Giovanni (come vedremo nel capitolo successivo, si tratta della provincia d'Asia verso la fine del I secolo d.C.). La costruzione dell'immagine – interamente modellata sulle quattro bestie di Dn 7,3-7, tanto da emergere come una sorta di ibrido che le contiene tutte – appare, in sostanza, come l'avamposto di un potere molto più grande e oscuro (e non è un caso che questo essere venga «dal mare», quasi a sottolineare il suo giungere da fuori), che Giovanni vede comunque realizzato nella sua forma locale, ed è per questo che egli tiene a sottolineare come questa bestia sia adorata da tutti gli abitanti del mondo (13,8); l'ottica del testo, dunque, è quella visionaria, che rielabora eventi e dinamiche legate all'*hic et nunc* e al contesto proprio dell'attività visionaria in una prospettiva di tipo connettivo, cosmico-universale ma, al tempo stesso, fortemente contestuale.

Giovanni vede un'altra bestia, questa volta salire «dalla terra», che appare con «due corna simili a un agnello» e che proferisce parola «come

un drago» (13,11; trad. it. in Lupieri, 1999, p. 57). L'attività di questo essere è connotata in senso culturale e religioso, sebbene sotto la diretta sovrintendenza della prima bestia: fa in modo che gli abitanti della terra si prostrino davanti a essa per adorarla, fa segni grandi («tanto da far scendere persino fuoco dal cielo sulla terra, di fronte agli uomini», 13,13; *ibid.*), inganna gli uomini e li spinge a «fare un'immagine alla bestia» (13,14; *ibid.*); è addirittura capace di «dare spirito all'immagine della bestia, perché anche parlasse l'immagine della bestia e facesse che quanti non si prostreranno all'immagine della bestia siano uccisi» (13,15; *ivi*, p. 59).

Si è il più delle volte ritenuto che nella seconda bestia vadano intravisti i propagandisti del culto imperiale<sup>15</sup>. Ma altri dettagli descrittivi sembrano andare in una direzione diversa; le due corna e la capacità di parlare come il drago rimandano a una parola ispirata (simboleggiata dalle corna), sebbene contraffatta e distorta (almeno nell'ottica di Giovanni), per cui questa parola è in tutto e per tutto assimilabile a quella propria dell'antagonista primordiale; la capacità di compire segni portentosi non è altro che una abilità profetica tradizionalmente attribuita ai profeti dell'antico Israele (far scendere il fuoco dal cielo richiama la figura di Elia; cfr. 1 Re 18,24-29; 2 Re 1,10.12; cfr. anche Lc 9,54), che qui viene rappresentata come un mettersi al servizio della prima bestia; l'attività di inganno della seconda bestia ai danni del genere umano, inoltre, è indicata da Giovanni con il verbo *planaō* (letteralmente «traviare»), un termine quasi tecnico e tradizionalmente riferito a quei profeti che, nella Bibbia ebraica, si sono messi al servizio di sovrani idolatri per sviare Israele nelle tentazioni pagane (cfr. 2 Cr 33,9 [secondo i LXX]). Decisive, a ogni modo, sembrano le successive identificazioni che troviamo in Ap 16,13-14 e 19,20:

E vidi dalla bocca del drago e dalla bocca della bestia e dalla bocca dello pseudoprofeta uscire tre spiriti impuri, come rane; sono infatti spiriti di demoni, che fanno segni, che fuoriescono sui re del mondo intero, a radunarli per la guerra del giorno grande di Dio onnipotente (16,13-14; trad. it. Lupieri, 1999, p. 69).

E fu acciuffata la bestia e con essa lo pseudoprofeta, colui che faceva i segni di fronte a essa, con i quali traviò coloro che presero il marchio della bestia e coloro che si prostrarono alla sua immagine: venti furono gettati i due nella palude del fuoco, di quella ardente di zolfo (19,20; *ivi*, p. 87).

La seconda bestia emerge come una figura che si è asservita al potere della prima bestia ma che non ha perso la sua caratterizzazione di profeta (seb-

bene falso); il fatto che Giovanni tenga a sottolineare che la seconda bestia è lo pseudoprofeta – per cui le parole che vengono fuori dalla sua bocca sono esse stesse da considerarsi come veri e propri demoni con sembianze di rane<sup>6</sup> – iscrive immediatamente questo personaggio nel novero delle figure coinvolte a vario titolo nelle polemiche intragiudaiche (cfr. Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*, 2,261-262; 6,285-287; ma cfr. anche 1QH<sup>a</sup>, XII, 15-17). Non è dunque nemmeno un caso che la seconda bestia dell'Apocalisse sia cinta di corna, così come i falsi profeti quando si oppongono al vero<sup>7</sup>, mentre il sigillo, o anche il marchio che essa pone sulla mano destra o sulla fronte di alcuni adepti, vero e proprio simbolo distintivo che permette a costoro di vendere o comprare (13,16-17), appare come un tratto distintivo che definisce un particolare ruolo culturale e sociale, appunto quello profetico, soggetto a vere e proprie forme di compenso<sup>8</sup>.

La seconda bestia dell'Apocalisse rappresenta, in sostanza, uno o più profeti giudei (forse afferenti ai gruppi di seguaci di Gesù) che sono evidentemente mossi, nella loro attività, da spiriti o entità di provenienza satanica e che agiscono in funzione della guerra finale tra le forze del bene e quelle del male (questa guerra è già in qualche modo in atto *hic et nunc*); agendo in un contesto come quello delle città dell'Asia Minore, in cui l'egemonia culturale e religiosa greco-romana doveva essere profondamente invasiva e pervasiva, questi specialisti della profezia sono come asserviti a un potere che è, esso stesso, diretta emanazione dell'antagonista cosmico primordiale.

Come vedremo meglio nel capitolo successivo, l'Apocalisse ritiene – in un'ottica che possiamo definire giudaicocentrica (e di un giudaismo, per giunta, fortemente incentrato sull'osservanza della Torah) – che tutto ciò che accade nelle città dell'Asia Minore rappresenti una diretta conseguenza dell'azione satanica, in quanto prodotto di forme di coabitazione che, direttamente o indirettamente, comportano mistione e, quindi, idolatria, per cui solo l'adesione a Gesù, quale figura strettamente legata a Jhwh, sembra poter porre rimedio a questa attività realmente corrosiva. Ritengo che il miglior modo per contestualizzare il testo dell'Apocalisse e le immagini in esso rappresentate sia quello di porlo in un quadro di conflitti intragiudaici che ha come punto di svolta il grado di assimilazione dei Giudei alla vita della *polis* greco-romana (cfr. quanto Giovanni riporta nelle sette lettere con cui si apre lo scritto: Ap 2-3). Il testo – come vedremo più nel dettaglio nel capitolo successivo – fotografa una “dissociazione” legata al fenomeno dell'urbanizzazione greco-romana che, come tale, doveva evi-

dentemente coinvolgere non pochi Giudei: vivere lì dove non si vorrebbe – le città dell'Asia Minore – e dividere spazi con chi, pur essendo Giudeo, non sembra porsi granché il problema del livello di contaminazione che deriva da questa condivisione (cfr. Arcari, 2016a)<sup>19</sup>.

### Gli antagonisti nell'*Ascensione di Isaia*

Gli elementi fin qui delineati – che possono essere facilmente riassunti in formule del tipo “ciò che avviene nella dimensione oltremondana ha corrispettivi e ripercussioni in quella intramondana” oppure “ogni essere umano agisce per influsso diretto o indiretto di un agente oltremondano e sta al visionario scoprire e rilevare queste connessioni” – risultano evidenti anche nell'*Ascensione di Isaia*. Un primo elemento che emerge è quello legato all'azione demonologica, enfatizzato soprattutto nella prima parte dello scritto. Qui appare una figura di antagonista che porta nomi diversi, Beliar, Sammael, Satana, Malchira, Matambucus, e che riceve il titolo di «principe di questo mondo» (cfr. 1,3; 2,4) o anche di «angelo iniquo» (2,4).

La pluralità dei nomi dell'antagonista ha spesso posto il problema se con essi si alluda a una o a più entità; in realtà, si tratta di elementi abbastanza intercambiabili, per cui di Beliar e di Sammael si dice che si insediano, come una sorta di virus, nel re Manasse (cfr. 1,9; 2,1; 3,11), il quale, in 5,1, è ridotto in servitù da Satana, mentre il culto del re appare direttamente a Satana e Beliar (cfr. 2,2.4). Eppure non mancano casi in cui l'antagonista oltremondano sembra sdoppiarsi in figure distinte, come in 3,13, dove Beliar è irritato a causa dello svelamento di Sammael (ma in 5,15 si attribuisce la collera a Sammael per la perdita dello stesso Sammael), o in 1,8, dove i nomi di Malchira e Sammael si riferiscono a due diverse entità.

L'antagonista, o anche le entità che da lui dipendono, rappresentano il motore più o meno occulto di tutta la vicenda che culmina nell'uccisione di Isaia. Questa appare costruita sull'opposizione tra due gruppi umani, i pii (Isaia e i suoi) e gli empi (Manasse con Bechira e i suoi), che camminano per vie opposte (cfr. 5,4-5). Se i secondi sono interamente mossi dall'azione di Beliar – il nome dell'antagonista *par excellence* che troviamo anche nei *Testamenti dei XII patriarchi* (cfr. Lietaert Peerbolte, 1996, pp. 258-96) – come colui che ha invaso il loro cuore e li possiede internamente (cfr. 1,9; 2,1; 3,11; 5,1), i primi sono invece mossi dal Diletto<sup>20</sup> e sono anch'essi oggetto delle macchinazioni di Beliar e dei suoi adepti. Beliar

distoglie i suoi seguaci dalla venerazione del vero Dio e li trascina a rendere culto a lui, in quanto oppositore di Dio; in questo quadro cosmologico, come il Diletto ha un disegno che deve realizzarsi in Isaia, allo stesso modo Beliar ne ha uno su Bechira, il falso profeta che istiga Manasse contro Isaia.

Una simile vicenda – che oscilla continuamente tra il piano umano e quello dei suoi corrispettivi oltremondani – mostra anche profonde connessioni con il piano dei tempi ultimi. In 3,13 troviamo un passaggio che sembra fare da ponte tra la vicenda di Isaia e la rivelazione escatologica, in cui Beliar si mostra piuttosto adirato contro Isaia per la visione e lo svelamento di Sammael (nome di antagonista che abbiamo già incontrato in 3 *Baruc*; cfr. *supra*, pp. 293, 302) a opera del profeta, che ne ha smascherato la falsa identità; questo svelamento implica la rivelazione

[dell']uscita del Diletto dal settimo cielo e la sua trasformazione, e la sua discesa, e l'aspetto secondo il quale egli doveva trasformarsi in aspetto di uomo, e la persecuzione con cui sarebbe stato perseguitato, e i tormenti con i quali dovevano tormentarlo i figli d'Israele, e il discepolato dei Dodici, e come doveva essere crocifisso con uomini operatori del male, e che sarebbe stato sepolto in un sepolcro, e i Dodici che erano con lui sarebbero stati scandalizzati da lui, e la custodia dei custodi del sepolcro, e come la discesa dell'angelo della chiesa che [è] in cielo ... – questi chiamerà negli ultimi giorni – e che l'angelo dello Spirito santo e Michele, capo degli angeli santi, il terzo giorno apriranno il suo sepolcro, e il Diletto seduto sulle loro spalle uscirà, e come invierà i suoi discepoli, e renderanno discepoli tutte le genti e ogni lingua nella resurrezione del Diletto, e i credenti alla sua croce saranno salvati, e nella sua ascensione al settimo cielo, donde appunto venne (*Ascensione di Isaia*, 3,13-18 [versione greca del Papiro Amherst, I 1]; trad. it. in Bettiolo *et al.*, 1995, p. 143).

Nonostante la rievocazione dell'intera vicenda dell'incarnazione, morte, resurrezione e ritorno al settimo cielo del Diletto-Gesù, questa appare come una rivelazione del profeta Isaia ai danni dell'essere demoniaco Sammael, che evidentemente viene messo al corrente della sua sconfitta dopo la venuta del Diletto e la definitiva vittoria di quest'ultimo; a rendere palese questo destino, secondo il nostro testo, è proprio Isaia, che per questo diventa oggetto di un accanimento particolare da parte delle entità antagoniste, anticipando così l'opera persecutoria che costoro porteranno avanti contro il Diletto nel momento della sua materializzazione terrena.

L'*Ascensione di Isaia* racchiude la descrizione della crisi finale in due blocchi speculari e opposti: il primo presenta la manifestazione di Beliar

in forma di vero e proprio anticristo, il suo dominio sulla terra e la persecuzione dei fedeli del Diletto (4,1-13); il secondo riguarda l'avvento del Signore, la sconfitta di Beliar e delle sue schiere, il conforto ai perseguitati e l'annientamento dei malvagi (4,14-18). Al momento stabilito, Beliar lascia il firmamento e, accompagnato dal corteo dei suoi adepti oltremondani, si mostra come re in quello che è il suo campo d'azione privilegiato fin dalla caduta primordiale, la terra (4,2a.4b); si tratta, come appare nel proseguito (cfr. 4,18), di una manifestazione di ciò che fino a quel momento è rimasto nascosto e che ha agito larvamente. Beliar si manifesta in forma prettamente umana, come un sovrano iniquo, matricida, persecutore dei giusti e uccisore di uno degli apostoli, assumendo i tratti che alcuni seguaci di Gesù attribuivano all'imperatore Nerone (37-68 d.C.), in un parallelismo che proietta – nella fase finale della storia – elementi che certe rappresentazioni circolanti tra i gruppi di credenti in Gesù avevano ritenuto di individuare nella figura del sovrano matricida e folle e che, come tale, aveva addossato sui fedeli di Gesù l'accusa dell'incendio di Roma; si tratta di tratti polemici, peraltro, che circolavano, sebbene su altri binari, anche tra gli abitanti dell'impero non aderenti alla fede in Gesù, e che ha trovato concretizzazione in una serie di storie e storielle sulla presunta non-morte dell'imperatore che, come tale, si apprestava a tornare dall'Oriente alla guida dei Parti per riconquistare il potere (la leggenda del *Nero redivivus* potrebbe essere richiamata, ma la cosa è tutt'altro che certa, anche nell'Apocalisse di Giovanni, soprattutto nella rappresentazione della prima bestia che sale dal mare, quando l'autore sottolinea che una delle piaghe del mostro guarisce miracolosamente; cfr. Ap 13,3; sulle leggende del *Nero redivivus*, cfr. Lupieri, 1999, pp. 204-6; Tripaldi, 2012, pp. 175-6).

A ogni modo Beliar ostenta la sua potenza cosmica mediante segni prodigiosi nel sole e nella luna, assoggettando tutta la terra ai suoi comandi (cfr. 4,5-6); egli imita il Diletto e proprio la sua discesa in forma umana rappresenta la sua principale contraffazione, arrivando addirittura a parlare come il Signore e a vantarsi di essere l'unico dio.

È interessante notare come i prodigi dell'anticristo siano, per certi versi, assimilabili ai prodigi compiuti dai falsi profeti (cfr. Mc 13,5-6.22; Mt 24,5.11; Ap 13,3.5, 13,11-15; 16,13-14; 19,20; *Didaché*, 16; *Apocalisse di Pietro*, 2), il che comporta una notevole fascinazione e, di conseguenza, l'ottenimento di un certo seguito, elemento che contraddistingue anche l'operato dell'antagonista cosmico nel momento della sua materializzazione terrena (cfr. 4,7-9). Il suo dominio non avrà confini sulla terra abitata e



tutte le città saranno insignite della sua immagine, sebbene questo stesso regno abbia già un termine prefissato (cfr. 4,10-12). Nel periodo di massimo trionfo del suo potere, ai seguaci di Gesù che non si sono lasciati traviare dal suo insegnamento non resta che rifugiarsi nel deserto, dove attendere la venuta del Diletto (cfr. 4,13; si pensi alla donna partoriente/Israele primordiale di Ap 12 che a un certo punto fugge nel deserto per sottrarsi all'assalto del drago rosso; cfr. 12,6 e *supra*, pp. 298-9).

La manifestazione del Diletto è invece delineata in 4,14-22. Egli verrà dal settimo cielo, con gli angeli e le schiere dei santi, per incarcerare Beliar e le sue schiere nella geenna e per dare riposo agli adepti perseguitati ma rimasti fedeli. Dopo la sconfitta di Beliar, i santi venuti con il Signore scenderanno nelle loro vesti celesti sulla terra, i giusti ancora in vita saranno associati a essi e il Signore stesso servirà a mensa coloro che avranno vigilato in questo mondo (cfr. 4,16b; cfr. anche *supra*, pp. 303-4). Dopo di che, i fedeli abbandoneranno il corpo sulla terra e, saliti in cielo, indosseranno gli abiti celesti (4,17). Solo alla fine il Signore investirà con la sua ira le potenze del cosmo, in cui Beliar si era manifestato, sottoporrà al giudizio gli uomini resuscitati e distruggerà definitivamente gli empi con il fuoco della sua bocca (4,18).

In un amalgama di elementi ripresi da frammenti discorsivi di natura visionaria e non, circolanti in varie forme e in diversi *media* comunicativi (in cui oralità e scrittura appaiono fortemente intrecciate), emerge una composizione mosaicale che accentua di molto il ruolo dell'antagonista cosmico e celeste, il quale assume forma umana in un regnante dotato di enorme potere e capace di influenzare, in vario modo e con l'aiuto di vere e proprie schiere oltremondane, gli esseri umani. Siamo di fronte, in sostanza, a un quadro fatto di interconnessioni, un sovrapporsi di piani tra la dimensione cosmica dell'opposizione tra Beliar e il Diletto e il contrasto storico-mondano tra i rispettivi adepti, a loro volta mossi da un'azione sovrumana che induce ad agire sotto l'influsso dell'uno o dell'altro.

Come già accennato in precedenza (cfr. *supra*, pp. 139-40) e come si vedrà meglio nel prossimo capitolo (cfr. *infra*, p. 369), l'*Ascensione di Isaia* è un insieme di resoconti visionari che sembrano testimoniare l'attività di profeti, o di veri e propri tecnici dell'esperienza di contatto diretto con l'oltremondo attivi nella Siria del II secolo d.C. Anche in questo caso, dunque, i riverberi che l'attività dell'antagonista oltremondano rilascia nell'azione concreta degli individui rispondono alla necessità di fornire un orizzonte epistemologico, o anche di senso, alla distinzione tra l'attivi-

tà profetica “vera” e quella “falsa”, mostrando le motivazioni più profonde di questo vitale scarto. Lo scritto serve a criticare il rivale che si vanta di possedere una sorta di esclusiva nella capacità di mostrare e rivelare l’oltremondo, ricorrendo a una serie di stratagemmi narrativo-descrittivi che connettono questa pretesa a un quadro oltremondano e cosmico in cui si assommano superbia e concorrenza spietata, super-autovalutazione e opposizione nei riguardi di chi è percepito come fortemente competitivo.

La raffigurazione dell’antagonista pone dunque il seguace di Gesù di fronte a un *aut aut*; pur fondandosi sulla valutazione antropologica che vede l’essere umano in perenne balia di potenze esterne che possono indurlo ad agire in un modo anziché in un altro, il testo mira a *rappresentare* dinamiche culturali e sociali fortemente contestuali e, come tali, intimamente legate alla specifica situazione in cui lo scritto ha presumibilmente visto la sua luce.

### Gli antagonisti nel *Pastore di Erma*

Nonostante una certa reticenza sulle tematiche escatologiche e cosmologiche, il *Pastore* conosce e ammette l’esistenza di spiriti ed esseri oltremondani che agiscono influenzando i comportamenti umani.

Esiste un «angelo della dissolutezza e dell’inganno» (o anche del «divertimento»), un vero e proprio agente afferente al mondo altro che «corrompe le anime dei servi di Dio, quelle che sono vuote, e le distoglie dalla verità, ingannandole con desideri cattivi, grazie ai quali le rovina» (*Pastore di Erma*, 62,1; trad. it. in Simonetti, 2015, pp. 367-9). Vi sono poi altri spiriti cattivi che personificano i vizi e i peccati (92,3), o anche la tristezza, la stoltezza, la collera, il furore, e tutti sembrano prendere dimora nell’essere umano (cfr. 34,5; 40,2; 43,4.9); queste entità sono spesso ricondotte a sembianze femminili (come, d’altronde, le dodici vergini di 79,3, spiriti santi e potenze del figlio di Dio, 90,2, personificazioni delle virtù, 90,6), donne belle, discinte, vestite di nero (cfr. 92,3).

Il *Pastore* offre una complessa dinamica di identificazione degli agenti oltremondani e, quindi, anche degli esseri antagonisti. In 33,4 c’è uno spirito buono che abita nell’uomo, chiaramente identificato con lo Spirito santo; questo, però, appare a sua volta del tutto assimilato con il figlio di Dio in 78,1 (cfr. anche *supra*, pp. 248-9). In 28,1 lo spirito che Dio ha fatto abitare nell’essere umano appare come parte di un’entità complessa e stra-

tificata, l'anima dell'uomo (concettualizzata anche come vera e propria unità; cfr. 1,9; 61,1; 103,3; 105,2), che talvolta coincide con il cuore, vero e proprio organo senziente (3,2; 6,4; 17,8; 54,5 ecc.).

Lo spirito implica letteralmente una "infusione" (*pneúma*) di forze da cui derivano impulsi buoni o cattivi e che, come tali, provenendo all'uomo dall'esterno, sono personificati. Lo spirito divino, oppure santo (cfr. 34,5; 43,21), svolge la funzione di contrapporsi a queste entità malvagie, da cui l'affermazione che è sempre e comunque dannosa la coabitazione nell'essere umano delle due diverse tipologie di entità oltremondane (cfr. 33,4); è come se lo spirito buono, in quanto diretta emanazione del figlio di Dio, avesse un certo potere di governo rispetto alle entità malvagie, soprattutto quando si aderisce a determinati dettami, dato che il figlio di Dio, oltre a essere spirito, è chiaramente identificato nel gruppo dei veri adepti di Gesù così come simboleggiato dalla Signora apparsa a Erma, quella che si presenta come donna anziana, creata prima di tutte le cose e, dunque, entità preesistente e che si fa carico delle mancanze di coloro che in un modo o nell'altro le appartengono (cfr. 1,4 ss.; 8,1). Non stupisce, in tale quadro, la presentazione del figlio di Dio come dimensione divina che dimora in ogni carne pura (cfr. 59,5.6.7).

L'essere umano di Erma appare, nel complesso, come una sorta di automa i cui desideri, impulsi, comportamenti, pensieri puri o impuri sono interamente gestiti da entità esterne che entrano o escono da lui; l'esperienza visionaria di cui Erma è partecipe non fa altro che illuminare sul modo di agire di questi agenti oltremondani:

Tieniti lontano dall'angelo di iniquità, perché il suo insegnamento è malvagio in ogni caso. Infatti anche nel caso che uno sia quanto mai pio, se l'ispirazione di questo angelo entra nel suo cuore, è inevitabile che questo tale, uomo o donna, incorra nel peccato. Se invece un uomo o una donna sono quanto mai malvagi, se nel loro cuore entra l'angelo di giustizia con le sue opere, inevitabilmente faranno qualcosa di buono. Vedi, dunque, che è bene seguire l'angelo di giustizia e tenersi lontano dall'angelo di iniquità. Questo precetto espone ciò che riguarda la fede, affinché tu creda nelle opere dell'angelo di giustizia e, avendo così operato, tu viva per Dio. Sii convinto invece che le opere dell'angelo di iniquità sono cattive, e vivrai per Dio se te ne asterrai (36,7-10; trad. it. in Simonetti, 2015, p. 299).

L'esperienza di contatto diretto con l'oltremondo è uno strumento per cercare di sondare le dinamiche interiori, rette da spiriti esterni, dell'essere umano; quando nel cuore di Erma si fa strada lo spirito buono, egli si

sente rivolgere l'esortazione «Capisci<sup>21</sup> che l'angelo di giustizia è con te» (36,3; *ivi*, p. 297). Allo stesso modo leggiamo in merito allo spirito cattivo: «Quando questo angelo entra nel tuo cuore, impara a conoscerlo dalle sue opere» (36,4; *ibid.*).

Oggetto della conoscenza visionaria, dunque, è la dinamica che sta a monte delle singole opere buone o cattive; esse hanno la loro origine in entità spirituali che si insinuano nell'essere umano e lo spingono ad agire in un modo o nell'altro (l'angelo cattivo è espressamente detto trovarsi «in te»: cfr. 36,5; quello buono, con percettibile ma non sostanziale mutamento di prospettiva, è invece «con te»: cfr. 36,3). Vedremo meglio nel capitolo successivo che il *Pastore di Erma* è uno scritto riconducibile a un particolare ambiente della Roma del II secolo, forse una corporazione probabilmente in crisi ma espressione di una piccola e media "borghesia" piuttosto concentrata sugli strumenti con cui far fronte a questa posizione perennemente in bilico tra profitto e fallimento. Da qui una certa reticenza su tematiche di natura propriamente escatologica<sup>22</sup> e la maggiore enfasi su questioni come il cambiamento e il continuo perfezionamento di sé; bisogna affrettarsi a cercare di cambiare perché il tempo sta per scadere (cfr. 6,5; 13,5; 16,9) e il resoconto visionario funziona come vero e proprio vademecum per arrivare a discernere i vari modi con cui innescare questo processo di *dianoia*.

Da qui anche il fondamentale interesse di Erma nei riguardi delle dinamiche che l'uditorio doveva vivere in particolari *hic et nunc*. La città definitiva a cui il seguace di Gesù tende, quella che verrà edificata dopo il completamento della torre, è molto lontana dalla città che attualmente abita (cfr. 50,1-2). Ma la sua prossimità implica anche la preoccupazione del visionario nei riguardi di altri operatori dell'oltremondo che sembrano agire sulla spinta di entità antagoniste. Per questo non solo non è casuale l'incidentale accenno ai presbiteri (cfr. 8,3), ma appare del tutto comprensibile, nel contesto della descrizione della costruzione della torre, l'assenza di dettagli specifici inerenti alle mansioni proprie delle varie categorie di seguaci di Gesù (gli apostoli, gli episcopi, i dottori e i diaconi; cfr. 13,1; 92,4).

Diverso il problema del modo in cui individuare le differenze tra "vera" e "falsa" profezia, affrontato soprattutto nell'undicesimo mandato. Il profeta falso è colui che «corrompe la mente dei servi di Dio»; egli è interrogato come un «indovino» da coloro che «vivono nel dubbio», e sono quindi incapaci di discernere le modalità con cui far fronte all'azione degli spiriti cattivi (cfr. 43,1-2; trad. it. in Simonetti, 2015, p. 317). Il falso profeta

è evidentemente un tecnico della comunicazione oltremondana che, pur non avendo in sé «nessuna potenza di spirito divino», dice ai propri fruitori ciò che essi vogliono sentirsi dire,

parla con loro adeguandosi alle loro richieste e ai loro perversi desideri e riempie le loro anime di quello che essi vogliono sentirsi dire. Egli è vuoto, e risponde vacuità a quelli che sono vuoti: se uno gli chiede qualcosa, risponde in conformità alla loro vacuità. Dice anche alcune parole veritiere, perché il diavolo lo pervade del suo spirito, se mai riesca ad abbattere qualcuno dei giusti. Quanti sono forti nella fede del Signore e si sono rivestiti di verità non aderiscono a tali spiriti ma si tengono lontani da loro (43,2-4; *ivi*, p. 317).

Affidarsi a tecnici che non tengono conto di quanto promulgato da Erma equivale a dare credito alle potenze malvagie che si contendono lo spirito umano e tale atteggiamento non può non essere visto con sospetto da chi intende farsi portavoce di un gruppo che deve far fronte, nell'immediato, a problematiche urgenti che riguardano la propria sussistenza e sopravvivenza. È necessario affidarsi a un insegnamento che sia capace di distinguere ciò che porta al cambiamento e ciò che lo rallenta o, addirittura, lo sospende, e la profezia, così come intesa e portata avanti da Erma, sembra svolgere proprio questa funzione:

Ogni spirito che è stato dato da Dio non attende di essere interrogato ma, avendo la forza della divinità, dice tutto spontaneamente, perché gli viene dall'alto dalla potenza dello spirito divino. Invece lo spirito che viene interrogato e risponde secondo ciò che desidera sapere quello che l'interroga è spirito terreno incostante senza forza, e non parla se non quando viene richiesto (43,5-6; *ibid.*).

Lo spirito divino, che, come abbiamo visto, deriva esplicitamente da un angelo dello spirito profetico (cfr. 43,9), si manifesta nelle parole del "vero" profeta. Ciò che invece il falso profeta dice appare come il frutto di una retorica inconcludente e vuota, e che, come tale, arriva addirittura ad accettare compenso in denaro, asservendosi, così, a uno spirito «terreno» (cfr. 43,12). La trattazione si conclude con una sorta di apologo che sembra calzare a pennello per chi deve avvalersi di tecnici della visione che siano capaci di sostenere, con la loro capacità di interrogare l'altro mondo, una vera e propria attività imprenditoriale:

«Ascolta la similitudine che ora ti dico: prendi un sasso e gettalo in alto, verso il cielo e vedi se puoi toccarlo, ovvero prendi una pompa piena d'acqua e dirigine il

getto verso il cielo, e vedi se puoi perforarlo». «Ma come» obietto io «può darsi tutto questo? Perché ambedue le cose che hai detto sono impossibili». Risponde: «Come queste cose sono impossibili, così gli spiriti terreni sono impotenti e deboli. Considera ora la forza che viene dall'alto. Un chicco di grandine è piccolissimo, ma quando cade sulla testa di un uomo, quanto male gli fa! Ovvero, osserva la goccia che dal vaso cade a terra e perfora la pietra. Vedi dunque che anche le cose piccolissime che cadono dall'alto sulla terra hanno grande forza: così anche lo spirito divino che viene dall'alto è quanto mai forte. Abbi fede in questo spirito e tieniti lontano dall'altro» (43,18-21; ivi, p. 323).

### Disseminazioni messianiche

È stato di recente osservato che il sostantivo “messianismo” è spesso servito come definizione con cui schematizzare e uniformare l'azione di figure oltremondane che giocano un ruolo cruciale nell'interrelazione, storica e/o metastorica, tra Jhwh e Israele (cfr. Hogeterp, 2009, p. 424). Abbiamo però visto che il carattere eterogeneo e multiforme di queste figure sembra resistere a definizioni troppo rigide.

Il termine “messianismo” appare problematico soprattutto per il suo essere inscindibilmente legato alla necessità di salvaguardare l'idea stessa dell'unicità di Jhwh, né l'uso del plurale “messianismi”, di certo più rispettoso dell'estrema varietà di figure osservabili nei testi giudaici e proto-cristiani, sembra aver risolto tutte le criticità insite in una concettualizzazione di questo tipo (cfr. Boccaccini, 2005).

L'*impasse* emerge chiaramente se si pensa che l'ebraico *māšīāh*, da cui deriva e su cui si fonda l'idea stessa di messianismo, nella Bibbia ebraica appare molto di rado per indicare un agente oltremondano. Il termine indica, *in primis*, il re di Israele in quanto oggetto dell'azione culturale dell'unzione (cfr. 1 Sam 10,1; 12,3,5; 16,3,6; 24,7,11), i sacerdoti di Israele, anch'essi unti (cfr. Es 29,7; Lv 4,3,5,16; 6,15; Sal 84,10), i sovrani stranieri che hanno svolto un'azione benefica nei confronti di Israele (Is 45,1), alcuni patriarchi (cfr. Sal 105,15; 1 Cr 16,22), e solo di rado un vero e proprio agente di liberazione chiaramente identificato in uno che verrà negli ultimi tempi (cfr. Dn 9,25,26; qui, però, l'utilizzo del termine potrebbe rimandare al fatto che questo essere è comunque identificato in un principe; cfr. VanderKam, 1998, spec. pp. 193-4).

L'estensione dell'appellativo, che da parola quasi tecnica indicante un preciso atto culturale – appunto quello dell'unzione – giunge a diventare

una sorta di categoria indicante *qualsiasi* inviato che svolge un ruolo escatologico di primo piano negli ultimi tempi, è forse anche dovuta alla necessità di spiegare la sua presenza nella preghiera di *Amidah*, detta anche delle 18 Benedizioni, spesso vista come espressione di un'attesa piuttosto generalizzata, già nel giudaismo del I secolo, di uno o più agenti di liberazione oltremondani. L'operazione ha finito così con l'accommunare figure molto diverse in una costruzione ideologico-concettuale volta a salvaguardare un presunto monoteismo biblico in relazione all'azione di agenti che potevano acquistare un senso teologicamente accettabile solo come entità totalmente sottoposte a Jhwh.

Nonostante si sia messa giustamente in discussione l'esistenza, nel giudaismo del periodo ellenistico-romano, di una attesa generalizzata di un messia regale-davidico (cfr. Pomykala, 1995), proprio l'allineamento dello stuolo di esseri che popolano i testi visionari del giudaismo alla categoria di "messia", nonostante questi non siano sempre riconducibili all'unzione regale o a figure di sacerdoti umani, sembra mettere da parte l'evidenza, difficilmente contestabile, che il mondo divino, così come immaginato e descritto nei testi apocalittici, appare ricco di esseri divini o appartenenti al mondo divino che hanno sì rapporti con Jhwh, ma anche una precipua autonomia di azione e, cosa ancora più importante, tratti rappresentativi fluidi e fortemente combinatori, vere e proprie creazioni immaginative spesso individuali e punti di congiuntura di un lungo e complesso lavoro di reinvenzione della tradizione.

Se guardiamo oltre i testi esplicitamente visionari, notiamo che la presenza di entità oltremondane che influenzano e dirigono in vario modo la vita degli esseri umani rappresenta un elemento di notevole importanza in un ampio ventaglio di testi riconducibili al giudaismo del periodo ellenistico-romano, un tratto comune e imprescindibile del giudaismo in quanto sottosistema del più ampio complesso socioculturale del Mediterraneo antico, che appare ogni volta rimodulato a seconda del contesto narrativo e descrittivo in cui si trova inserito. Ciò ha portato molti interpreti a ritenere che il giudaismo fosse interamente pervaso dall'attesa messianica, probabilmente in risposta a una fase di grande incertezza politica che aveva visto sempre più ridursi il potere decisionale della dinastia asmonaica (tra il 140 a.C. e l'ascesa al trono di Erode il grande nel 37 a.C.), prima sotto i sovrani ellenistici e poi sotto il diretto dominio di Roma; questo elemento, peraltro, è stato messo soprattutto in relazione proprio con il fiorire stesso del genere apocalittico, ritenuto una risposta diretta a questa

continua dipendenza da un dominio straniero che non avrebbe trovato altra via di fuga se non la riflessione escatologica e messianica.

Credo che impostare il discorso nel modo in cui abbiamo fatto finora porti a conclusioni in parte diverse. Il testo visionario appare come una particolare rideclinazione di esperienze individuali di contatto diretto con il divino che si innestano nel *continuum* dei quadri epistemologici offerti dalla cultura giudaica per fornire sempre più certezze rispetto al mondo e all'oltremondo e si congiungono, come tali, a rimodulazioni, di natura visionaria e non, altrettanto particolari e individuali, *in primis* la profezia biblica, ma anche altre modalità di comunicazione religiosa (il trattato di stampo sapienziale, norme di comportamento, scritti esegetici ecc.), e che in un periodo come quello che va dal IV-III secolo al 70 d.C. appaiono soggette a continui riposizionamenti e riformulazioni per meglio aderire a specifiche contestualità storiche; si pensi alle figure di agenti oltremondani o di inviati di Jhwh sparse nelle varie regole rinvenute a Qumran<sup>23</sup> o a talune interpretazioni che traggono significati orientati in senso messianico da frammenti discorsivi e/o testuali ritenuti particolarmente autorevoli (cfr. *4QTestimonia*), o ai riferimenti, nei cosiddetti *Salmi di Salomone* (soprattutto il 17 e il 18), a una figura, molto probabilmente regale (non si sa bene se di origine oltremondana o prettamente terrena), in cui sembra concretizzarsi una delle molteplici reazioni ai burrascosi avvenimenti che interessarono la Giudea nel I secolo a.C. (sebbene non sia unanimemente riconosciuta dagli studiosi la collocazione dei due salmi nella specifica congiuntura legata alla conquista di Gerusalemme da parte di Pompeo del 63 a.C.).

Eppure ragionare solo dal versante delle tradizioni letterarie, come se si trattasse sempre e comunque di riprese di testi che influenzano a loro volta altrettanti testi rigidamente codificati come tali una volta per tutte, pare non soltanto sottovalutare la pervasività di differenti modalità di comunicazione, ovviamente non fondate solo sulla parola scritta, ma anche le molteplici rideclinazioni a cui queste supposte tradizioni sono state di volta in volta sottoposte, proprio in virtù del particolare registro comunicativo in cui sono state riproposte (cfr. Rüpke, 2016, trad. it. spec. pp. 209-58).

Un caso di disseminazione messianica individuale e che, come tale, va proprio nella direzione dei tratti culturali rideclinati e riformulati in maniera differente a seconda dei vari individui che li utilizzano e dei *media* comunicativi chiamati in causa nella loro diffusione, lo troviamo nella *Guerre giudaica* di Flavio Giuseppe. Nel VI libro lo storico ricorda un contadino



di nome Gesù, figlio di Anania, che, quattro anni prima dello scoppio del conflitto contro i Romani, incominciò ad andare in giro a predire sventura nei confronti di Gerusalemme e dei suoi abitanti, continuando a spargere i suoi oracoli di vendetta «per sette anni e cinque mesi», fino a quando non cadde ucciso durante l'assedio (cfr. *Guerra giudaica*, 6,300-309; trad. it. in Vitucci 1974, vol. II, pp. 379-83). Giuseppe ricorda anche che in seguito circolarono due oracoli, uno secondo cui la città e il tempio sarebbero stati presi quando l'area templare fosse divenuta quadrangolare (un caso di "oracolo condizionato" piuttosto diffuso nel contesto greco-romano; cfr. 6,311)<sup>24</sup> e un altro che, richiamando un'antica profezia, avrebbe direttamente spinto alcuni Giudei alla guerra. Questo secondo oracolo, a detta di Giuseppe, avrebbe fatto riferimento all'avvento di un Giudeo che avrebbe ottenuto il dominio sul mondo intero: «Questa [profezia] essi la intesero come se alludesse a un loro connazionale, e molti sapienti si sbagliarono nella sua interpretazione, mentre la profezia in realtà si riferiva al dominio di Vespasiano, acclamato imperatore in Giudea» (6,312; ivi, p. 383).

La terminologia impiegata da Giuseppe sembra proprio mettere in luce i differenti *media* comunicativi con cui possono essere verbalizzate e diffuse le esperienze di contatto diretto con il divino concretamente vissute dagli individui: annuncio prettamente orale, da parte di uno che è ritenuto agire «per influsso di una forza sovrumana» (6,303) – il caso di Gesù figlio di Anania –, ma anche le reinterpretaioni, da parte di veri e propri tecnici, di profezie delle "sacre scritture" e circolanti a vari livelli – l'oracolo sulla venuta del dominatore del mondo.

Un caso di disseminazione di resoconto visionario scritto è forse rappresentato da un enigmatico quanto affascinante documento, la cosiddetta *Apocalisse di Gabriele* contenuta su una stele su marmo, databile su basi paleografiche alla fine del I secolo a.C., e proveniente dal mercato antiquario. L'epigrafe, di cui non è purtroppo nota la collocazione originaria, riporta un dialogo tra un veggente non altrimenti identificato e Gabriele in merito alle devastazioni e alle afflizioni che precederanno la manifestazione finale di Jhwh e dei suoi inviati oltremondani. L'aspetto più interessante, come si può intuire, riguarda proprio il supporto su cui si è conservato il testo, una stele alta circa 90 cm e larga circa 30, che doveva essere forse collocata su un muro o su un pavimento di roccia o anche eretta in verticale (cfr. edizione, commento e trad. it. in Tripaldi, 2011).

Ci troviamo comunque di fronte a un testo scritto e che, come tale, doveva avere un certo impatto innanzitutto su coloro che dominavano,

anche a un livello basico, pratiche di lettura e di scrittura. Ma al di là dell'ipotesi della presenza o meno di uno specifico pubblico di fruizione, oggettivamente insolubile e forse nemmeno da porre, almeno necessariamente, in questi termini, ciò che possiamo dedurre è che discorsi e resoconti visionari, quand'anche fissati su un supporto scritto, potevano fuoriuscire dall'ambito più o meno esclusivo o ristretto dei dominatori della scrittura e incontrarsi con rideclinazioni epistemologiche ugualmente presenti e attive nel variegato e diversificato universo giudaico, arricchendo un quadro culturale che, come ogni sistema culturale, era *intrinsecamente* sottoposto a manipolazioni contestuali e/o individuali.

## 8 Dai testi ai contesti

### I testi visionari e l'enoichismo

Nonostante le oggettive difficoltà di uno studio che voglia collocare storicamente testi complessi e di cui spesso non si conosce neanche l'esatta cronologia, va senz'altro riconosciuto che uno sforzo di grande rilievo in tal senso è stato compiuto dalle ricerche portate avanti da Paolo Sacchi e Gabriele Boccaccini. Entrambi gli studiosi si sono concentrati sulla possibile definizione di un vero e proprio movimento giudaico che avrebbe ampiamente utilizzato il genere apocalittico-visionario ma che si sarebbe espresso anche con altre forme letterarie.

Le prime ricerche di Sacchi hanno chiarito la datazione, il *Sitz im Leben* e la storia redazionale del *Libro dei vigilanti*, che lo studioso ritiene essere una delle più antiche sezioni che compongono l'attuale *1 Enoch* (cfr. Sacchi, 1990, pp. 31-78); Sacchi ha sottolineato anche come questa sezione poi inclusa nel pentateuco enochico – attraverso il racconto della caduta degli angeli vigilanti, nelle sue differenti varianti, e la relativa protologia che ne discende – abbia gettato le premesse ideologiche di un movimento definibile come “enoichico”.

Partendo da un'analisi ideologica, Sacchi ha evidenziato un sistema di pensiero che, partendo dal *Libro dei vigilanti*, si ritroverebbe in vari ambiti del giudaismo del secondo tempio e del periodo ellenistico-romano. Nella ricostruzione avanzata dallo studioso, ciò che egli definisce come ideologia enochica sarebbe un complesso articolato in cui il male rappresenta un elemento di provenienza esterna che ha corrotto l'intera creazione; esso sarebbe, in un certo senso, entrato nella storia a causa di un atto di ribellione avvenuta in seno al mondo divino e, proprio in quanto derivato di una trasgressione angelica, avrebbe sovvertito l'intero ordine cosmico rendendo l'uomo un essere che non compie scientemente e liberamente il male. Stando all'analisi di Sacchi, l'ideologia enochica, come abbiamo vi-

sto un vero e proprio tratto tipico di un movimento interno al giudaismo, sarebbe condivisa, almeno in parte, dai *Testamenti dei XII patriarchi*, dal *Libro dei Giubilei*, dal *Rotolo del tempio*, dal *4 Esdra*, oltre che dagli altri documenti accolti nel pentateuco enochico e da molti degli scritti rinvenuti a Qumran (oltre agli studi raccolti in Sacchi, 1990, cfr. anche 2002, pp. 302-29).

Continuando su questa scia, Boccaccini ha letteralmente rifondato uno studio dei diversi movimenti del giudaismo del periodo ellenistico-romano nella prospettiva della storia delle idee (cfr. Boccaccini, 1993; 2002, pp. 8-41; 1998, trad. it. pp. 11-5, 37-53). Egli ha messo in rilievo, ad esempio, che il *Libro dei sogni* e Daniele, nonostante l'afferenza a un medesimo contesto (tra la campagna in Egitto di Antioco IV Epifane e la rivolta maccabaica, 170-164 a.C.) e una certa condivisione di temi e visione del mondo, non possono essere espressione di uno stesso sistema di pensiero, viste le profonde divergenze di natura propriamente ideologica. Problematiche come quelle del male, della storia e dell'azione dell'uomo in essa assumono una luce del tutto diversa se inserite nell'universo ideologico proprio di ciascun documento considerato. Se il *Libro dei sogni* sembra avallare appieno l'ideologia che discende dal *Libro dei vigilanti*, concentrandosi sul peccato originario degli angeli vigilanti e sulla degenerazione di tutta la storia umana in seguito a questo atto di contaminazione (peraltro senza mettere alcun accento sulla legge mosaica; lo scritto, di fatto, al di là di un fugace cenno, stralcia dalla sua visione della storia umana la rivelazione della legge sul Sinai: cfr. *1 Enoc*, 89,29), Daniele, nonostante un certo determinismo, collega chiaramente le sciagure presenti di Israele alla mancata osservanza della Torah da parte di Antioco IV e di coloro che, come lui, hanno pensato di «mutare i tempi e la legge» (7,25; cfr. Boccaccini, 1987; 2002, pp. 169-201; cfr. anche le osservazioni di Sacchi, 1990, pp. 159-60, 283-4); allo stesso modo, tra la metà del I secolo a.C. e il I secolo d.C., il *Libro delle parabole* pare interamente poggiarsi sulla visione dell'origine del male emergente dal *Libro dei vigilanti*, mentre il *2 Baruc* si connette esplicitamente alla "teologia della legge", probabilmente attraverso la mediazione di taluni circoli farisaici (cfr. Boccaccini, 1999; 2002, pp. 172-6).

Il giudaismo enochico, stando almeno alla ricostruzione di Sacchi e Boccaccini, sarebbe nato nel quadro delle correnti di opposizione alla restaurazione successive all'esilio babilonese (intorno al V-IV secolo a.C.; cfr. *ivi*, pp. 91-103; Sacchi, 2002, pp. 148-56, 160-78) e questa opposizione sarebbe

continuata anche in epoca ellenistica e durante la rivolta maccabaica (cfr. Sacchi, 1990, pp. pp. 120-2, 159-60; Boccaccini, 1998, trad. it. pp. 153-61).

In questa ricostruzione, inoltre, i manoscritti rinvenuti a Qumran appaiono preziose testimonianze di una fase piuttosto burrascosa vissuta in seno al giudaismo enochico intorno al II-I secolo a.C., visto che tra le matrici ideologiche di buona parte di quei testi il sistema propriamente enochico sembra rivestire, almeno fino a un certo periodo, un ruolo determinante (cfr. Boccaccini, 1998, trad. it. 2003, pp. 42-53, 107-51, 215-35). In particolare, il momento di crisi, comunque emergente già nel *Libro dei Giubilei* e nel *Rotolo del tempio* (entrambi databili, con buona dose di verosimiglianza, agli inizi del II secolo a.C.) e, in maniera ancora più evidente, nel successivo *Documento di Damasco* (riconducibile alla metà del II secolo a.C.), andrebbe individuato in una scissione consumatasi all'interno del più vasto movimento enochico e che sarebbe documentata in modo definitivo dalla cosiddetta *Lettera halakica* (4QMMT)<sup>1</sup>.

Le tesi di Sacchi e Boccaccini mostrano sicuramente più di un motivo di interesse e vanno valutate con estrema attenzione, soprattutto per quanto concerne il tentativo di offrire una ricostruzione realmente globale dei complessi sistemi ideologici presenti nel giudaismo nel periodo ellenistico-romano. Ciò nonostante, e soprattutto per lo specifico della mia trattazione, non posso non sottolineare quella che a mio parere appare come una criticità di livello soprattutto metodologico<sup>2</sup>. Ricostruire concreti gruppi e movimenti affidandosi principalmente o quasi del tutto esclusivamente a continuità o discontinuità ideologiche può risultare, alla fine dei conti, difficoltoso, soprattutto perché idee simili o addirittura perfettamente coincidenti agiscono, o possono agire, in gruppi diversi e che arrivano anche a combattersi strenuamente. Poggiare interamente sul paradigma della storia delle idee, in sostanza, rischia di creare blocchi ideologici non comunicanti e derivare da essi l'esistenza di veri e propri ambienti definibili come tali sulla base di confini interni ed esterni che *non sempre* trovano una reale giustificazione nei testi pervenutici. Un universo complesso e stratificato come il giudaismo del secondo tempio e del periodo ellenistico-romano – di certo attraversato da tensioni e da polemiche anche aspre, come Sacchi e Boccaccini hanno peraltro brillantemente mostrato in più di una sede – presentava al suo interno dinamiche di confronto ma anche continui flussi di scambio tra paradigmi di pensiero, concezioni e pratiche, unitamente a riletture e costanti riadattamenti contestuali di quegli stessi flussi.

Mi pare di poter rilevare come la tesi enochica riproduca nella sostanza, anche se in termini sicuramente più articolati e sofisticati, la prospettiva di un giudaismo rigidamente suddiviso in “gruppi” o “partiti”, consacrata soprattutto da Flavio Giuseppe nelle sue opere (cfr. *Guerra giudaica*, 2,119-166; *Antichità giudaiche*, 13,171-173; 15,371-372); ma una simile visione, almeno secondo alcuni interpreti recenti, non pare più in grado di dare conto della complessità socioculturale propria del sistema giudaico (che, peraltro, rischia di essere così ricostruito tramite l'esclusivo ricorso a paradigmi ideologici o teologici: a titolo esemplificativo, cfr. Baumgarten, 2007; 2016).

Boccaccini ha in più di una occasione sottolineato l'assenza della menzione esplicita di gruppi enochici nell'opera di Giuseppe; ma questo, nella sua ricostruzione, finisce con l'emergere come un falso problema o, quanto meno, come una questione abbastanza marginale. Giuseppe, nel parlare degli esseni, riconosce che uno dei tratti fondamentali del loro modo di pensare è dato da un certo determinismo<sup>3</sup>, e secondo Boccaccini in questo sarebbe abbastanza evidente il collegamento diretto con l'ideologia del *Libro dei vigilanti*, secondo cui l'uomo sarebbe più vittima che non artefice del male; per cui gli esseni di Giuseppe non sarebbero altro che una particolare faccia del giudaismo enochico riconducibile alla ricostruzione dello storico del I secolo d.C. Boccaccini rafforza la sua analisi sottolineando anche come l'ipotesi di una origine essenica della comunità di Qumran – ipotesi che ha tenuto banco per molto tempo nella storia degli studi – vada rimodulata alla luce della sostanziale coincidenza tra enochismo ed essenismo, da cui avrebbe preso vita la successiva separazione messa in atto dai Giudei stanziatisi presso il deserto di Giuda grossomodo tra il II secolo a.C. e il I d.C.<sup>4</sup>.

Come già accennato, il problema di fondo riguarda il peso che la schematizzazione di Giuseppe trascina ancora dietro di sé in una ricostruzione del quadro sociale e culturale del giudaismo del secondo tempio e del periodo ellenistico-romano. È noto che Giuseppe, nel parlare delle famose *haireseis* o *filosofèitai* del giudaismo (farisei, esseni, sadducei), tiene soprattutto a sottolineare le analogie con le scuole filosofiche greco-romane (cfr. *Guerra giudaica*, 2,119; *Antichità giudaiche*, 15,371). Così facendo, lo storico sembra enfatizzare una strutturazione per certi versi chiusa, o anche esclusivista, di questi stessi gruppi. Eppure tutto il complesso di documenti riconducibili al giudaismo ellenistico-romano mette di fronte una realtà abbastanza diversa – in cui peraltro non si incontrano mai (se si esclude

il termine *Saddoukaïoi*, una resa greca per indicare i sacerdoti, noti come “figli di Sadoc”) le designazioni con cui Giuseppe allude a questi gruppi (per ritrovarle poi nei Vangeli); una realtà senz’altro effervescente e costellata di modalità di reinvenzione del giudaismo frastagliate (e di certo non riducibili al canonico numero di “tre” o “quattro”, se includiamo gli zeloti, fatto proprio da Giuseppe), ma contraddistinta anche da una costante atmosfera di riadattamento e riformulazione di tratti che definiscono un sistema culturale che possiamo considerare unitariamente giudaico e che ha presumibilmente preso vita in quadri sociali piuttosto circoscritti e per molto tempo tangenti, se non addirittura conniventi, con il sistema egemonico di riferimento (in generale, cfr. Satlow, 2014).

In questo contesto va anche inserita la discussione portata avanti da Sacchi e Boccaccini sui rapporti tra enochismo e protocristianesimo; al di là delle allusioni alla figura di Enoc o a temi generalmente enochici contenute in Gd 14-15, 1 Pt 3,18b-20, 2 Pt 4,9, soprattutto Boccaccini – portando alle estreme conseguenze la sua analisi sistemica in chiave storico-ideologica – ha intravisto nel cristianesimo delle origini un’estrema propaggine dell’enoichismo (così come nel rabbinismo un portato definitivo del sado-citismo; cfr. spec. Boccaccini, 2002, p. XVI). Nonostante i testi dei Vangeli appaiano piuttosto evasivi in tal senso, Sacchi e Boccaccini ritengono che molte delle concezioni fatte proprie da Gesù, dal suo movimento e dai successivi gruppi di seguaci risentirebbero di dibattiti connessi, in un modo o nell’altro, al giudaismo enochico (uno su tutti, quello inerente al “Figlio dell’/d’uomo” che, come noto, è figura presente proprio nel *Libro delle parabole di Enoc*; cfr. *supra*, spec. pp. 271-2).

Se la metodologia di indagine in chiave storico-ideologica parte dalla doverosa e oramai acquisita riscoperta della totale giudaicità del cristianesimo delle origini, ricondurre il protocristianesimo a una esclusiva derivazione dal sistema ideologico enochico non pare tenere nel debito conto, almeno a parere di chi scrive, alcuni dei portati più recenti della ricerca sul Gesù storico, ad esempio, il rapporto di totale identificazione della pratica di vita di Gesù con la legge mosaica, un aspetto che, almeno secondo la ricostruzione di Sacchi e Boccaccini, l’enoichismo avrebbe quasi del tutto messo da parte. Il problema, come si vede, riguarda una specie di automatismo che ritiene di individuare una quasi assoluta identità tra i testi, i gruppi che li hanno verosimilmente prodotti e gli individui che possono riconoscersi come appartenenti a uno stesso gruppo religioso.

## I testi visionari tra esoterismo e pseudoesoterismo

In alcuni suoi studi più recenti Sacchi ha enfatizzato l'afferenza degli scritti successivamente etichettati come "apocrifi" a un ambito del giudaismo che avrebbe programmaticamente creato al suo interno una divaricazione tra testi ufficiali e testi destinati a una circolazione nascosta (cfr. Sacchi, 2008, ora in 2010, pp. 159-78). Questo aspetto si trova ampiamente scandagliato nel più recente studio di Michael E. Stone dedicato ai gruppi "segreti" del giudaismo ellenistico-romano (cfr. Stone, 2018).

Per quanto concerne il mondo antico e il giudaismo del periodo ellenistico-romano, Stone ritiene che la migliore definizione di "esoterismo" sia quella che mette in primo piano la segretezza come elemento costitutivo dell'agire concreto di un gruppo e del suo modo di trasmettere la conoscenza, come essenzialmente rivolta a membri riconosciuti e identificati come parte integrante del gruppo stesso. Stone ancora una definizione di "esoterismo" a un particolare contesto socioculturale, che sembra avere principalmente a che fare con la trasmissione di un sapere determinato e non con una conoscenza e con una specifica nozione che presenterebbero tratti intrinsecamente "esoterici".

In tale quadro, Stone ritiene di poter iscrivere soprattutto l'attività di coloro che hanno prodotto e/o trasmesso i manoscritti rinvenuti a Qumran. Lo studioso parte dall'identificazione dei qumraniti con gli esseni menzionati e descritti nelle fonti greco-romane (soprattutto Flavio Giuseppe e Filone di Alessandria), ma integra il quadro facendo ricorso all'analisi dei resti archeologici rinvenuti presso il deserto di Giuda; si tratta, nella sostanza, di un'analisi olistica, che associa fonti "esterne" – documenti che mostrano l'attività di un gruppo dal di fuori –, "interne" – i manoscritti rinvenuti a Qumran, che sarebbero invece espressione dell'attività del gruppo così come vista e descritta dall'interno (sebbene in un arco cronologico di una certa ampiezza) – e fonti archeologiche – evidenze dell'azione ordinaria del gruppo stesso in spazi e tempi circoscritti.

Stone si concentra su testi come la *Regola della comunità*, il *Pesher su Abacuc* e gli *Inni*, soprattutto per mostrare quelle che per lui sono le fondamentali connessioni tra segretezza/esoterismo, esperienza religiosa e pretese di autorità nel trasmettere una particolare forma di conoscenza. Per converso, i testi apocalittici e la letteratura di stampo visionario, sebbene sembrino esplorare talune implicazioni connesse alla segretezza del contenuto visionario (si pensi, a tal proposito, al *4 Esdra*; cfr. *supra*, spec.



pp. 67-8), e nonostante tengano spesso a sottolineare il loro essere frutto di una vera e propria trasmissione rivolta a pochi capaci di comprendere, hanno invece presumibilmente avuto una circolazione più ampia – come d'altronde appare dal numero di versioni e manoscritti che ci hanno trasmesso queste opere – e vanno quindi considerati come testimonianze di una letteratura che Stone definisce, senza mezzi termini, “pseudoesoterica” (cfr. *ivi*, p. 31).

I testi rinvenuti a Qumran, secondo Stone, mostrerebbero segni abbastanza evidenti di “esoterismo” soprattutto per quanto concerne le dinamiche sociali che gli stessi testi sembrano documentare al loro interno; si tratterebbe di elementi che hanno a che fare innanzitutto con lo *status* di quei documenti riconoscibili come settari, l'assenza di una reale trasmissione degli ideali del gruppo oltre i membri che ne fanno parte (nonostante qualche cenno nelle copie del *Documento di Damasco* sembri andare in una direzione diversa), l'uso, almeno in alcuni manoscritti, di una vera e propria scrittura criptica<sup>5</sup> e, *last but not least*, la presenza di una figura tecnica come quella del *maskil*<sup>6</sup>, un vero e proprio interprete dotato di compiti specifici di esegeta ispirato derivanti proprio da una sapienza superiore e, come tale, capace di parlare in prima persona *solo* al gruppo. A ciò si unisce l'attenzione verso il modo in cui la segretezza verrebbe salvaguardata e regolata dagli stessi esseni di Qumran, soprattutto per quanto riguarda i procedimenti di iniziazione, la rivelazione graduale degli insegnamenti più complessi e la struttura gerarchica dei vari affiliati.

Stone si mette sulle tracce di quella che lui considera la pratica della conoscenza segreta in gruppi definibili come realmente “esoterici”, ed è qui che la questione dello “pseudoesoterismo” della letteratura visionaria emerge in tutta la sua rilevanza. Egli individua una tensione tra le introduzioni e/o le conclusioni, di tipo formulare, soprattutto dei resoconti di viaggi ultramondani, in cui il più delle volte assumono un ruolo centrale la conoscenza rivelata e il privilegio concesso al veggente di entrare in contatto con quella stessa conoscenza, oltre al contenuto dell'esperienza così come svolto nelle altre sezioni di una stessa narrazione. Dal confronto, Stone deduce che la pretesa esoterica di questi testi non sarebbe altro che uno stratagemma letterario messo in campo soprattutto per spiegare come un determinato libro sia sopravvissuto nel tempo (siamo sempre in un contesto di natura pseudepigrafica, secondo cui una determinata apocalisse risulta attribuita a una illustre figura fondativa di Israele) e implementarne, così, la portata autoritativa (cfr. *ivi*, p. 100). Per questo, se scritti

come *1 Enoc* e *4 Esdra* mostrerebbero una certa familiarità con elementi legati a una conoscenza segreta in senso proprio, ciò nondimeno metterebbero anche in luce una tensione verso l'esterno che una letteratura propriamente esoterica, sempre stando a una particolare definizione di "esoterismo", non può avere.

Da un punto di vista prettamente sociologico, Stone ribadisce che gruppi o società segrete coltivano tradizioni e pratiche di conoscenza segreta che essi stessi tendono a mantenere al di fuori della libera circolazione (ivi, p. 119). In scritti come *l'Ascensione di Isaia* (cfr. spec. 8), il *4 Esdra* (spec. 14,45-46) o il *2 Baruc* (spec. 5,5-7), Stone ravvisa una tripla struttura di trasmissione, il più delle volte strettamente intrecciata alle funzioni narrative del testo, ma comunque riassumibile nella catena visionario-gruppo ristretto-popolo – una modalità di disseminazione del sapere piuttosto basica e, come tale, abbastanza comune in contesti legati all'attività di tecnici della conoscenza riconosciuti come superiori; i gruppi che perseguono una conoscenza esoterica in senso stretto, di contro, possono presentare forme di strutturazione interna estremamente complesse, con una ripartizione dei ruoli che tende a escludere qualsivoglia ricaduta nel generale di una specifica conoscenza e che preferisce organizzare la sua fruizione in diversi ruoli *all'interno* del gruppo stesso.

Il libro di Stone è senz'altro stimolante, e mostra più di un motivo di interesse, soprattutto per il tentativo costante di far dialogare sociologia e storia ai fini dell'analisi dei gruppi religiosi del mondo antico. Di notevole rilevanza, e a mio parere convincente, appare anche il tentativo di mostrare lo "pseudoesoterismo" della letteratura visionaria del periodo ellenistico-romano, rilevando l'intrinseca forza discorsiva di quello che appare, a tutti gli effetti, come uno stratagemma letterario (legato alla segretezza) e mostrando, al tempo stesso, la problematicità di talune interpretazioni del passato che ritenevano l'"esoterismo" un aspetto abbastanza tipico della letteratura apocalittica giudaica; in sostanza, Stone mostra con grande abilità come non tutto ciò che è dichiarato segreto sia strettamente "esoterico", e che mostrare di possedere una conoscenza preclusa ai più non è, di per sé, riconducibile, *sic et simpliciter*, a un contesto che mette programmaticamente in campo pratiche sociali di esclusione rispetto a chi non è nel gruppo.

Ciò che però pare meno persuasivo, nell'approccio dello studioso, è proprio l'utilizzo del termine "esoterismo", moderno e fortemente connotato in senso occidentale, peraltro in una accezione estremamente restritti-

va (per un quadro di insieme sulla storia del termine, cfr. Stuckrad, 2004). L'uso di questa etichetta, nonostante i *caveat* metodologici messi in campo nel tentativo di disinnescarne il potenziale retrospettivo, implica comunque il mancato riconoscimento del ruolo svolto dai quadri di fruizione della comunicazione religiosa (in senso lato) nel complesso articolarsi del mondo antico e, nello specifico, del giudaismo del secondo tempio e del periodo ellenistico-romano, peraltro in una congiuntura storica attraversata da fondamentali mutamenti proprio in questo ambito. Ritenere che il mondo antico avesse forme di aggregazione e di comunicazione strettamente "esoteriche", cioè legate a gruppi che volutamente e programmaticamente si ponevano *sempre* al di fuori del più ampio contesto culturale e sociale di azione e di fruizione culturale, sembra in sostanza riprodurre quello che ha rappresentato un formidabile strumento retorico-discorsivo di autodefinizione interno agli stessi gruppi "esoterici", soprattutto di epoca moderna e contemporanea: l'enfasi sulla pretesa di possedere una verità assoluta e definitiva incompatibile con le altre, chiaramente non-verità o verità parziali, senza però sottolineare in che modo e secondo quali canali tali valutazioni convivessero con autodefinizioni perfettamente analoghe presenti in contesti non dichiaratamente o per nulla "esoterici". Anche mettere l'accento su modalità di azione che, almeno apparentemente, non necessitano dell'uso di divulgatori rivolti all'esterno (pur presenti, il più delle volte, in vesti non ufficiali o mimetiche) e che paiono rifiutare ogni forma proselitismo di massa in quanto inutile o improduttivo, non tiene in conto il più generale quadro di riferimento che ha spesso obbligato questa stessa (presunta) chiusura a confrontarsi con l'esterno.

Ritenere che il termine "esoterismo" possa definire, in maniera assoluta e onnicomprensiva, il *proprium* di una modalità di azione culturale e religiosa non fa altro che estendere e assolutizzare una prospettiva interna a gruppi che si dichiarano più o meno esplicitamente espressione di una simile tendenza; così facendo, si sottovaluta che qualsiasi azione culturale legata alla scrittura e alla testualità, almeno per buona parte del contesto cronologico che qui ci interessa (ma vedremo anche come si affaccino, soprattutto tra il I e il II secolo d.C., cambiamenti importanti in tal senso; cfr. *infra*, spec. pp. 327-9), mostri i tratti di un "esoterismo" derivante dal dominio di capacità tecniche e comunicative precluse ai più; portando agli estremi il ragionamento, dunque, bisognerebbe etichettare come "esoterica" qualsiasi azione culturale che preveda l'utilizzo del *medium* scritto. La contrapposizione "esoterico-essoterico" funziona sicuramente per

definire alcuni contesti di produzione e diffusione della comunicazione scritta, in cui il dominio di un simile mezzo è piuttosto circoscritto, ma non può di certo essere associata a quelli in cui la comunicazione scritta pubblica, o *mainstream*, si contrappone a una scrittura esclusiva di gruppi che volutamente si pongono contro il proprio quadro comunicativo di riferimento.

In sostanza, l'idea che qui faccio mia è che la comunicazione religiosa e la sua relativa disseminazione in forme specialistiche come la scrittura e la produzione di veri e propri testi, almeno per i mondi che qui ci riguardano, sono elementi che mostrano *di per sé* pretese di segretezza e di assolutismo autoritativo, soprattutto in quadri culturali altamente competitivi e in cui tecnici specializzati gareggiano tra di loro per sostenere o cementare una certa autodefinizione in chiave religiosa.

### Prosumatori e comunità testuali

Le prospettive richiamate nei primi due paragrafi del capitolo permettono di entrare definitivamente in quello che è il tentativo qui proposto di contestualizzare i resoconti visionari giudaici e protocristiani (*Dai testi ai contesti*). Se Sacchi e Boccaccini ritengono possibile una storicizzazione che si fondi, in maniera quasi esclusiva, su elementi sistemici di natura ideologica e/o teologica, Stone sottolinea senza mezzi termini che un profilo sociologico e più strettamente storico degli scritti apocalittici rimane impossibile da tracciare (cfr. Stone, 2018, p. 116).

Il presente tentativo, muovendo dall'individuazione di taluni possibili ambienti di produzione interni al giudaismo tra epoca persiana e mondo romano (e che non si limita a una totale contrapposizione tra blocchi ideologici in sé conchiusi, enochismo *vs* sadocitismo), cerca comunque di rivendicare la possibilità di una ricostruzione storico-sociologica di massima di *ciascun* testo visionario preso singolarmente, andando oltre i tentativi compiuti in tal senso da una tradizione di studi come quella fatta propria da Otto Plöger (1959) e Paul D. Hanson (1979), che tendeva soprattutto a una contestualizzazione dei testi in base a macroquadri sociologici fondati su essenze oppostive onnicomprensive (teocratici *vs* escatologici, la prospettiva di Plöger; settari *vs* istituzionali, quella di Hanson)<sup>7</sup>; e ciò soprattutto in virtù dei progressi compiuti nello studio delle comunità testuali e dei produttori-consumatori di conoscenza (prosumatori) nel comples-

so sistema culturale e sociale tra giudaismo del secondo tempio e mondo ellenistico-romano. Si tratterà, ovviamente, di tracciare profili più o meno orientativi e di collocarli in possibili quadri spazio-temporali, peraltro variegati e sfaccettati al loro interno vista la natura fortemente stratificata dei documenti, sulla base di ciò che il singolo testo permette di dedurre con maggiore o minore verosimiglianza. Si può anche sottolineare come ciò che è possibile ricostruire, il più delle volte, non sia altro che una vera e propria storia retrospettiva, ovvero un percorso che, partendo da un testo così come giunto fino a noi (nelle sue molteplici riscritture e nei suoi vari rimaneggiamenti; cfr. *supra*, CAP. III), tenta di risalire indietro nel tempo fino a collocare una più o meno compiuta prima redazione scritta dello stesso in un tempo e in uno spazio orientativi che diano ragione delle sue successive manipolazioni e degli ulteriori spostamenti. In sostanza, come recentemente proposto da Markus Vinzent (2019), si tratta di ricostruire una storia che, procedendo a ritroso, valorizzi le reti di relazioni ricostruibili tra un passato in qualche modo formativo e ciò che da quel passato è derivato, focalizzando l'attenzione non su una presunta immobilità del testo nella sua lunga e travagliata esistenza, ma sul percorso che ha reso il testo quello che è oggi.

C'è un aspetto da cui mi pare importante partire. Il sociologo francese Pierre Bourdieu (1930-2002), in un saggio sul "campo" religioso, ha icasticamente osservato:

Se esiste qualcosa come delle funzioni sociali della religione, e se, conseguentemente, la religione è sottoponibile ad analisi sociologica, è perché i laici non si attendono da essa – o perlomeno non solo – delle giustificazioni per la propria esistenza atte a strapparli dall'angoscia esistenziale della contingenza e dell'emarginazione, quando non dalla miseria biologica, dalla malattia, dalla sofferenza o dalla morte, quanto soprattutto delle giustificazioni al fatto di esistere in una determinata posizione sociale e di esistere come esistono, cioè con tutte le proprietà che sono loro socialmente associate. La questione dell'origine del male (*unde malum et quare?*), che, Weber insegna, come interrogativo sul senso dell'esistenza umana si riscontra solo tra le classi privilegiate, sempre in cerca di una «teodicea della loro buona sorte», è fondamentalmente un'interrogazione sociale sulle cause e sulle ragioni di ingiustizie o privilegi sociali: le teodicee sono sempre delle sociodicee (Bourdieu, 1971; trad. it. in Bourdieu, 2012, p. 97).

Non posso qui riprendere le complesse implicazioni connesse alla visione di Bourdieu del "campo" religioso, peraltro ricostruite da Roberto Alciati

nella recente edizione italiana degli scritti espressamente dedicati dal sociologo al problema della religione (cfr. Alciati, 2012). Qui basti sottolineare come i testi visionari giudaici e protocristiani, in quanto prodotti di dominatori della scrittura e testimonianze di figure preposte alla sistematizzazione culturale, permettano di misurare dinamiche e mutamenti interni a questi mondi, certamente stratificati e difficili da definire in maniera unitaria, ma in cui la posta in gioco è, in un modo o nell'altro, collocare nello spazio dell'oggettivabile e del comunicabile esperienze e modalità di relazione con il mondo altro che, altrimenti, sarebbero difficilmente spendibili sulla lunga durata se rimanessero al loro stadio di "pura" esperienza.

Seguire il percorso dei testi visionari nel loro complesso sviluppo significa inevitabilmente anche dare conto delle dinamiche che hanno investito i prosumatori culturali tra il giudaismo del periodo persiano e l'epoca ellenistico-romana, in cui una serie di mutamenti occorsi in questo specifico campo della produzione non ha mancato di far sentire il suo impatto anche nei vari ambienti giudaici presenti in Palestina e nelle grandi città del Mediterraneo. In questo complesso quadro di competizione tra pratiche di trasmissione testuale (nelle sue diverse forme, dal racconto tradizionalmente disseminato, per via prettamente orale e trascritto in maniera fluida, al grande codice della Scrittura nella sua dimensione di libro "sacro") si colloca quel passaggio fondamentale da forme più o meno instabili di testualizzazione a una vera e propria scritturalizzazione dei testi visionari di cui abbiamo già parlato (cfr. *supra*, spec. pp. 97-100), in una atmosfera di forte concorrenzialità e che ha trovato espressione in rivendicazioni di esclusività scritturale – processo che sembra giungere a un notevole grado di intensità tra il III e il IV secolo d.C. (cfr. Rüpke, 2016, trad. it. 2018, spec. pp. 318-28).

Da usi più o meno funzionali della testualizzazione, con tutto ciò che questo comporta a livello di malleabilità della comunicazione scritta, in cui a farla da padrone è una diffusione basata soprattutto sull'oralità e sulla riattivazione oracolare legata a diversi tecnici del sapere religioso, si giunge a comunità testuali che fondano la loro stessa esistenza su una produzione libraria di tipo commerciale e a una distribuzione dei volumi in canali di scambio librario su larga scala, composti soprattutto da *élites* che si passano opere scritte perché condividono un orizzonte ideale anche *in absentia* (lettori "liberi"; cfr. Cavallo, Chartier, 1995, spec. p. 15).

A ciò si unisca il sorgere di figure di veri e propri tecnici che fanno della comunicazione religiosa o, più generalmente, culturale il proprio mestiere,

cercando di adeguarsi a una domanda in tal senso sempre più generalizzata. Gli ascoltatori, in questo modo, rammentano ciò che hanno letto altrove innescando dinamiche connettive in cui scrittura e oralità si influenzano a vicenda generando fenomeni di ulteriore rimessa in circolo di materiali che giungono, quasi inevitabilmente, a un notevole grado di liberalizzazione, sebbene sempre limitata a quelle *élites* (che in epoca imperiale si allargano comunque notevolmente) in grado di dominare la lettura e la scrittura. Si costruiscono gruppi attraverso i testi e la comunicazione religiosa si testualizza, con una sempre maggiore dose di “riproducibilità tecnica”, virando verso la formazione di canoni scritturali in e per particolari gruppi di lettori ideologicamente votati alla condivisione, *in presentia* o *in absentia*, di orizzonti ideali cementati da un testo come fonte di autorità quasi autosufficiente.

Un processo di questo tipo è chiaramente testimoniato, per lo specifico dei testi visionari, da un papiro proveniente da Ossirinco, databile su basi paleografiche al IV secolo d.C., il P. Oxy. LXIII 4365 (su cui cfr. Hagedorn, 1997). In questo frammento di lettera si legge quanto segue:

Alla mia amata sorella,  
saluti nel Signore.  
Dai l'Esdra,  
dato che ti ho prestato la  
piccola Genesi.  
Addio in Dio  
da noi (ivi, p. 147, trad. mia).

Il papiro testimonia di una circolazione, peraltro estesa anche alle donne, di scritti di natura visionaria o tangenti con rendiconti di questo tipo, nel caso specifico molto probabilmente uno riconducibile alla figura di Esdra (il 4 *Esdra*? Il 5 o il 6 *Esdra*?) e la cosiddetta piccola Genesi, detto anche *Libro dei Giubilei*, che in questo caso vengono scambiati all'interno di una cerchia verosimilmente ristretta e accomunata da una appartenenza di marca religiosa. Ciò, a ogni modo, non significa che fosse necessario condividere spazi ristretti o vivere gomito a gomito per stabilire una comunità tenuta assieme da testi percepiti come di tenore affine; come sottolineato da Jörg Rüpke, ad esempio, la biblioteca di Nag Hammadi, scoperta nel 1945 in Egitto, comprendeva tredici codici della prima metà del IV secolo d.C., evidentemente messi insieme soprattutto per il loro es-

sere «traduzioni dal greco nei dialetti copti, [...] elementi del discorso di intellettuali che pensavano con categorie greche e soprattutto provenienti dalla filosofia platonica»; questi prosumatori sembrano inoltre associare «l'avanzamento epistemologico con riti d'iniziazione e rivelazioni in corso, anche se in forma individualizzata, ricollocata nella coscienza interiore e in formato libro» (Rüpke, 2016, trad. it. p. 325).

La proliferazione di testi e di differenti comunità testuali sembra in parte spiegare anche il progressivo esaurirsi della riproduzione e rimodulazione di scritti visionari all'interno dei circoli rabbinici tra il II e il III secolo d.C. Su tale obliterazione molto si è scritto (a titolo meramente illustrativo, cfr. Yoshiko Reed, 2015), ma è comunque abbastanza noto che il rabbinismo vada soprattutto pensato come ripiegamento interno di una particolare autodefinizione in chiave giudaica, anche se non totalmente priva di fondamentali aperture verso l'esterno e, per questo, attraversata da importanti influssi derivanti da contatti con il più ampio contesto greco-romano (su questo, cfr. spec. Stroumsa, 2005). Eppure proprio la preservazione e la conseguente opera di attualizzazione e adeguamento di questo stesso passato, in vista della costruzione di una particolare forma di giudaicità, emergono come alcuni dei punti cardine del processo di (re)invenzione della tradizione propriamente rabbinica (cfr. spec. la sintesi in Neusner, 2008).

Se può essere considerata come in parte sostenibile l'idea secondo cui il giudaismo, già a partire dall'epoca persiana, abbia «introdotto l'educazione scolastica generalizzata prima di qualsiasi altro popolo» e vi sia «rimasto fedele anche nelle circostanze più difficili» (Stemberger, 1995, trad. it. p. 40), ciò nondimeno è altrettanto indubbio che l'intero programma di trasmissione di un particolare sapere, quello che definisce l'esistenza stessa del rabbinismo, rappresenti una forma di disseminazione assolutamente interna alla casa, peraltro retta dal capofamiglia maschio, a cui è riservato l'esclusivo onere di educare i propri figli; questo vero e proprio programma educativo, inoltre, si connota quasi esclusivamente come dovere dai tratti realmente culturali, in un programma di autodefinizione che vede del tutto compenetrati studio della Torah e vita quotidiana.

Se l'educazione tradizionale incomincia sempre più a ruotare attorno alla Bibbia, questo significa che l'opera di produzione testuale deve sempre più rispondere a bisogni di adeguamento dello stesso testo, che assume i contorni di autorità assoluta che si concretizza in tutta una letteratura più o meno esplicitamente indirizzata a questa forma di riproposizione



continua (la *Mishnah*, i *Talmudim*, i *Midrashim*), oltre che alla tendenza a rinunciare più o meno deliberatamente al processo di traduzione in lingue che non siano l'ebraico o l'aramaico; il tutto si pone essenzialmente come strumento di controllo di gruppi sempre più tesi a definirsi sulla scorta di un passato autorevole che abbia il crisma di una particolare giudaicità «acquistato però a prezzo di espansione» (Rüpke, 2016, trad. it. p. 327).

Questo complesso di elementi sembra aver sempre più comportato la dismissione di forme di testualità tradizionali che potevano mettere al repentaglio particolari autodefinizioni giudaiche in chiave rabbinica e, di conseguenza, la progressiva oblitterazione di scritti in cui le connessioni con una visione del mondo “rabbinico-centrica” fossero meno manipolabili in tal senso. La tendenza alla ripresa del passato in funzione rabbinica ha talmente caratterizzato i gruppi giudaici successivi alle guerre contro Roma da diventare per il rabbi (il maestro) il compendio perfetto della perfezione anche nella dimensione che è al di là della storia umana, quando lo stesso Jhwh imparerà la Torah insieme con i salvati. Gli scritti visionari della cosiddetta letteratura hekhalotica (gli scritti sulle *hekhalot*, i “palazzi celesti”) arrivano a formulare lo scopo della loro ascesa nell'oltremondo ponendo tale dimensione non nella visione di Jhwh, ma nel “mistero della Torah”, nel fatto di imparare a comprendere pienamente la Bibbia e di non dimenticare mai più ciò che si è imparato (cfr. Himmelfarb, 1988; Davila, 2013).

### Tra l'epoca persiana e la prima età ellenistica (IV-III secolo a.C.)

L'attività dei tecnici della comunicazione nel giudaismo tra la fase persiana (tra il VI e il V a.C.) e la prima età ellenistica (tra il IV e il III secolo a.C.) è estremamente difficile da ricostruire. Possiamo senz'altro dedurre, con un certo margine di verosimiglianza, l'esistenza di categorie di specialisti definite con appellativi abbastanza variegati, ma che ruotano attorno a tre funzioni, quella del *sofer* (il vero e proprio scriba), dello *jo'es* (il consigliere) e dell'*hakam*, un termine, quest'ultimo, che denota soprattutto una particolare abilità ma che può anche essere impiegato per alludere alla furberia e che troviamo spesso riferito a taluni sapienti stranieri (cfr. spec. Is 19,11-12; il termine, a ogni modo, da una fase abbastanza successiva, incomincia a essere usato come sostantivo per designare in modo generico il “maestro”; cfr. Sap 12,9; Pr 22,17 e 25,1).

A partire dalla fase postesilica, per tutta l'epoca persiana e almeno fino a quella ellenistica, sono comunque sopravvissuti numerosi scritti, il che obbliga a postulare l'esistenza di tecnici della comunicazione, «appartenenti a un tipo particolare di leadership intellettuale» (Blenkinsopp, 1995, trad. it. p. 31). Si tratta, come già sottolineato in precedenza, di una continua rimessa in moto di materiali abbastanza fluidi ricevuti e trasmessi, «un insieme di conoscenze» o anche «un gruppo di temi trasmessi oralmente o per iscritto attraverso diverse generazioni, e soggetti ad adattamento, modifica, reinterpretazione, e magari confutazione nel corso della trasmissione» (ivi, p. 35), una costante “messa al servizio” di vere e proprie offerte comunicative derivanti dall'abilità di singoli che manipolano e rimodulano quel passato che, in un modo o nell'altro, porta acqua al terreno delle *élites* che hanno interesse a conservare l'esistenza stessa di una conoscenza comunicabile e trasmissibile al loro interno.

Un profilo sociologico dell'operatore culturale in parte attendibile è quello che emerge dalla *Sapienza* di Ben Sira, sebbene la collocazione cronologica di questo scritto sia riconducibile ai primi decenni del II secolo a.C. (almeno per l'originale ebraico; dell'opera possediamo soltanto la successiva traduzione greca e alcune parti dell'originale semitico). L'autore, che dice di chiamarsi Gesù ben Eleazar ben Sira (50,27), è quasi sicuramente uno scriba e forse anche un sacerdote, sebbene non in attività, a capo di una scuola, presumibilmente di Gerusalemme, rivolta ai giovani della classe superiore. Dalle informazioni che possiamo trarre, comunque pesantemente influenzate dallo scenario ellenistico, emerge l'*identikit* di un uomo oramai avanti negli anni (8,6), che ha viaggiato abbastanza (34,9-13; 51,13) forse in qualità di pubblico ufficiale con funzioni giudiziarie (38,33), e che definisce il suo ruolo di intellettuale sulla scorta di un sapere ruotante attorno alla “legge”. Ben Sira si pone come uno che sintetizza la tradizione giudaica in una forma accettabile ai Giudei osservanti nonché ai lettori avvezzi alla cultura ellenistica che vivono sotto i Tolemei e/o i Seleucidi.

Ben Sira parla della professione di scriba come di una vera e propria *technē*, per la quale il tempo libero – e perciò l'indipendenza economica o l'attività di remunerazione strettamente dipendente dalla sua abilità – è un requisito indispensabile (cfr. 38,24-25). Dal punto di vista socioeconomico, egli appartiene allo strato superiore della società di Gerusalemme, è un proprietario terriero (7,3.15.22), padrone di schiavi (7,20-21; 33,25-33; 42,5) e la sua professione è per lui «lasciapassare alle più alte sfere, forse

anche alla corte tolemaica di Alessandria» (ivi, p. 39). Di certo il caso di Ben Sira può essere ritenuto piuttosto estremo nella sua totale identificazione con le mobili classi agiate del II secolo a.C., se non fosse che il quadro da lui tracciato, tutto improntato all'amore per la ricchezza e allo snobistico disprezzo per i meno fortunati, trovi una parziale conferma nel precedente libro del *Qohelet* (da ricondurre alla fase terminale dell'epoca persiana o a quella di poco successiva, intorno al IV secolo a.C.), piuttosto critico nei riguardi degli eccessi derivanti dal sentirsi parte di una classe di privilegiati, ma tutto sommato inserito in quell'ambiente e ben al corrente delle dinamiche presenti al suo interno (cfr. Sneed, 2012, spec. pp. 125-54).

L'attività intellettuale giudaica tra la fase persiana e la prima età ellenistica si trova al centro di dinamiche che riguardano innanzitutto il consolidarsi delle classi sacerdotali vicine al potere straniero e, di conseguenza, il definitivo affermarsi degli scritti in un modo o nell'altro patrocinati o direttamente connessi agli stessi ambienti. Una testimonianza decisiva, in tal senso, sembra essere offerta dal Deuteronomio, nonostante molte delle sezioni che lo compongono vadano ricondotte a un'epoca anche di molto precedente. Siamo in un contesto attraversato da dibattiti, anche aspri, che si consumano in ambienti più o meno contigui o comunque legati da reti di comunicazione reciproca e che, per questo, hanno necessità di assumere elementi distintivi forti ed estremamente competitivi rispetto al quadro dominante.

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare (cfr. *supra*, pp. 27-8), il Deuteronomio si fa espressione di un tentativo di inglobamento nell'universo sacerdotale delle pratiche di contatto diretto con il sovrannaturale, e così facendo colloca la profezia nel capitolo che tratta degli organi ufficiali dello Stato, a fianco del corpo giudiziario, della monarchia e del sacerdozio (cfr. 16,18-18,22), inquadrandola nella struttura statale ideale. Tale elemento emerge ancor di più chiaramente sulla scorta della supposizione, avanzata da Joseph Blenkinsopp (cfr. 1995, trad. it. spec. pp. 265-6), che la scuola deuteronomistica del periodo persiano abbia approntato la prima raccolta di detti profetici terminante con quelli attribuiti a Geremia (cfr. anche Freedman, 1987); veri e propri tecnici della comunicazione agivano ricomponendo e riadattando narrazioni e resoconti di contatto in prima persona con l'oltremondo *all'interno* e *con* il diretto patrocinio delle classi dominanti.

Reinventare il passato a uso e consumo del presente implica sempre e comunque un dinamismo, spesso anche conflittuale, interno alle stesse

classi che si votano a tale opera. Il caso del libro attribuito al profeta Ezechiele, riconducibile al periodo terminale dell'esilio babilonese o a gruppi attivi in Babilonia nella cruciale fase di passaggio tra il dominio babilonese e quello persiano, può essere visto come espressione di un'esperienza di contatto diretto con il mondo altro che, se da un lato, proprio con il suo sottolineare l'importanza del profeta-sacerdote esiliato a cui è attribuito il resoconto, delegittima un certo sacerdozio dominante (cfr. Wacholder, 1992), dall'altro pare anche sostenere e consolidare una particolare visione di stampo teocratico fatta propria da quelle stesse classi (la visione del nuovo tempio di Ez 40-48 come «sorgente della tradizione ierocratica» e il tentativo di diffondere «un programma di restaurazione»; Hanson, 1979, spec. p. 227).

È possibile inserire almeno alcuni strati dei resoconti visionari inclusi in *1 Enoc* in questo stesso quadro di contesto, sebbene in una fase successiva a quella testimoniata dal Deuteronomio e da Ezechiele. Per quanto concerne il *Libro dei vigilanti*, Sacchi ha mostrato, a mio parere in modo persuasivo, come l'attuale testo, che coincide con i capitoli 1-36 di *1 Enoc* etiopico, sia il frutto di un lungo e complesso lavoro redazionale (cfr. Sacchi, 1990, spec. pp. 31-98). Partendo soprattutto dall'analisi del materiale documentario rinvenuto a Qumran, Sacchi ha sottolineato, sulla scorta del primo editore dei frammenti di Qumran Józef T. Milik (cfr. 1976), come il più antico manoscritto del *Libro dei vigilanti*, *4QEnoc<sup>a</sup>* (4Q201), possa essere stato ricopiato in un periodo che va dalla fine del III secolo agli inizi del II secolo a.C.; dato che questo manoscritto presenta al suo interno la sezione corrispondente a *1 Enoc*, 1,1-6, come avviene nella tradizione greca e in quella etiopica, ciò vuol dire che l'inclusione di questa parte, chiaramente un'aggiunta successiva alla narrazione costituita dai capitoli 6-11, deve essere avvenuta in un'epoca precedente a quella della copia attestata a Qumran, almeno agli inizi o al massimo alla metà del III secolo a.C.

A ciò si unisca che l'intera narrazione di *1 Enoc*, 6-11, incentrata sui vigilanti che si uniscono sessualmente alle donne, non sembra mostrare connessioni sostanziali con i successivi viaggi oltremontani attribuiti a Enoc, concentrandosi invece molto di più sulla figura di Noè, per cui deve essere stata accorpata al resto in una fase antecedente al più antico manoscritto qumranico che li riporta come insieme di un'opera più ampia (il *4QEnoc<sup>c</sup>*, o 4Q204, databile su basi paleografiche al I secolo a.C.; si tratta del manoscritto più ampio e meglio conservato delle sezioni di *1 Enoc*, contenente

resti di varie parti degli scritti successivamente inclusi nel pentateuco enochico, segnatamente il *Libro dei vigilanti*, il *Libro dei sogni* e l'*Epistola di Enoc*: per la trad. it. cfr. TQ, pp. 414-9).

Va altresì sottolineato che *1 Enoc*, 6-11 mostra più di un elemento di contatto con il *Libro dei giganti*, uno scritto, rinvenuto in frammenti sempre a Qumran, incentrato sulle vicissitudini dei figli nati dai vigilanti e dalle donne e che si rifà a tutto un ampio materiale riconducibile in vario modo ad ambiti persiani, gli stessi che molto probabilmente sono serviti secoli dopo come base a Mani per la composizione del suo scritto sui giganti (III secolo d.C.; cfr. Henning, 1943)<sup>8</sup>.

Il lavoro redazionale presupposto nell'attuale *1 Enoc*, 6-11 ha visto sostanzialmente congiungersi due racconti originariamente indipendenti: quello sull'unione degli angeli e delle donne, in parte legato a materiale connesso alla figura di Noè, e quello sulla divulgazione dei segreti celesti; ne consegue, dunque, che la vicenda degli angeli caduti non sarebbe un'espansione dello stesso episodio contenuto in Gen 6,1-4 (cfr. anche Collins, 1997, spec. pp. 30-1), quanto piuttosto uno sviluppo parallelo e divergente di un comune patrimonio narrativo circolante in diverse forme e condiviso da quelle classi di intellettuali che hanno dato vita al racconto così come si trova nel Pentateuco e nell'attuale *Libro dei vigilanti*.

Il dibattito sotteso all'attività di vero e proprio assemblaggio che ritroviamo in *1 Enoc*, 6-11 è abbastanza circoscrivibile ad ambienti interni alle élites giudaiche di epoca persiana, intente a rimodulare e riformulare una vera e propria teodicea, e dunque un tentativo di spiegazione dell'origine del male nel mondo (e, di conseguenza, dello *status quo*), in una atmosfera di competitività culturale che peraltro ancora non sembra aver definito, almeno in maniera esclusiva, la superiorità di certi racconti rispetto ad altri.

Ciò che possiamo dedurre dal confronto delle due teodicee, quella inclusa nella Genesi e quella presente in *1 Enoc*, 6-11, è che se l'una si fonda sul concetto di ordine cosmico, evidentemente salvaguardato e sancito da coloro che ne sostengono l'impianto e che, verosimilmente, si pongono come i legittimi detentori della sua realizzazione, l'altra, puntando i riflettori su una trasgressione originaria da cui sarebbe derivato uno stato di perenne e continua contaminazione, si pone come strumento di critica rispetto a una realtà ritenuta emanazione di quella stessa contaminazione (cfr. soprattutto Hanson, 1977, spec. pp. 199-200).

Per quanto concerne il contesto geografico a cui ricondurre, almeno in parte, il resoconto confluito in *1 Enoc*, 6-11, va ricordato che il testo sotto-

linea con particolare enfasi la centralità del monte Hermon, in Galilea, il luogo dove la guida degli angeli trasgressori Semeyaza e i suoi sottoposti stringono un giuramento di alleanza nel comune intento di unirsi alle donne (cfr. spec. 6,5-6). Questo accenno al monte Hermon (cfr. anche *supra*, pp. 196-7) è stato letto da alcuni come una vera e propria spia identificativa del contesto di provenienza di questa sezione (cfr. spec. Nickelsburg, 2001, pp. 238-47; Suter, 2003), il cui momento germinativo è ricondotto a un luogo ritenuto in precedenza “sacro” ma in seguito contaminato.

La successiva storia redazionale del *Libro dei vigilanti* fa emergere ulteriori dinamiche interne agli ambienti di prosumatori che hanno dato vita al testo in una forma in qualche modo assimilabile a quella giunta fino a noi, mettendo soprattutto in luce la sempre maggiore autorevolezza raggiunta dai materiali inclusi nella Torah.

La sezione che oggi fa da introduzione all'intero *1 Enoc*, i capitoli 1-5, presuppone ampiamente l'amalgama narrativo del *Libro dei vigilanti* e la relativa combinazione di diversi racconti che associano le vicende degli angeli vigilanti all'attività di Enoc, «scriba di giustizia» (*1 Enoc*, 15,1 = AAT I, p. 75) e vero e proprio sacerdote (per questo egli è in grado di comunicare agli angeli trasgressori la punizione per il loro atto di ribellione), che visita in prima persona un mondo altro strutturato come un vero e proprio tempio celeste (come avviene anche nel più antico Ezechiele; cfr. Himmelfarb, 1993, spec. pp. 20-5 e *supra*, spec. p. 25).

I capitoli 1-5, in particolare, testimoniano di una decisa rilettura dell'intero *Libro dei vigilanti* alla luce soprattutto di Deuteronomio (in particolare, Dt 33) e Numeri (spec. Nm 24; sul tema, cfr. Hartman, 1979, spec. pp. 22-3), mettendo dunque in primo piano la sempre maggiore rilevanza, nell'attività dei prosumatori interni alle *élites* giudaiche, dei materiali inclusi nella Torah; ma ciò non toglie la contestuale rimodulazione e la vera e propria reinvenzione portata avanti da questi operatori culturali, che evidentemente devono rispondere a un contesto che fonda i propri bisogni comunicativi *anche* sul resoconto del *Libro dei vigilanti*.

Le funzioni insieme scribali e sacerdotali di Enoc rimandano a forme di inquadramento di pratiche di contatto diretto con il mondo altro variegata e attestata in diversi ambiti giudaici tra epoca persiana ed ellenistica. Gli stessi materiali inclusi nella Bibbia sembrano dare conto di questa varietà soprattutto quando distinguono tra il *nabî'* (che però è anche *hōzeh*, propriamente “visionario”, *rō'eh*, “veggente”, e *'iš 'ēlōhim*, “uomo di Dio”), il termine scelto dal Deuteronomio per indicare il pro-

feta iscritto nell'ordine del mondo di matrice sacerdotale (cfr. 18,9-22), e altri operatori del contatto diretto con l'aldilà in vario modo "non autorizzati" ma ugualmente diffusi – spesso realmente indistinguibili tra di loro al di là della categorizzazione del testo sacerdotale – in un mondo dove il ricorso a praticanti di questo tipo doveva essere tratto culturale quasi ovvio<sup>9</sup>.

Il *Libro dei vigilanti*, facendo dunque di Enoc una figura in cui si concentrano diverse tecniche di mediazione, quella del veggente, del profeta, del sacerdote e di uno preposto a svelare particolari messaggi provenienti dall'aldilà, permette al prosumatore che ha dato vita al testo, almeno in una sua forma più o meno definita, non solo di attribuire il motivo del viaggio ultramondano a una figura autorevole "presa" direttamente da Jhwh e quindi verosimilmente non soggetta alla morte (cfr. Gen 5,21-24) – iscrivendola così nell'ordine del mondo condiviso dalle *élites* sacerdotali –, ma anche di ritagliarsi in quella stessa visione del mondo uno spazio di azione che, assemblando e rimodellando racconti di varia provenienza (*in primis* l'episodio dell'unione dei vigilanti con le donne, presente anche nel testo della Genesi; cfr. 6,1-4), arriva a fondare su di essi una teodicea funzionale a particolari autodefinizioni in chiave giudaica evidentemente ancora piuttosto fluide.

È possibile ricondurre un ulteriore e più o meno completo riadattamento dell'intero resoconto del *Libro dei vigilanti* alla primissima età ellenistica, forse ancora in ambiente galilaico che, come emerso dalle ricerche archeologiche, doveva essere realmente immerso in dinamiche di coabitazione culturale e religiosa piuttosto stratificate (cfr. *supra*, pp. 196-7). In questo caso, il riassetto testuale ha evidentemente risposto a questioni in un modo o nell'altro derivanti dal processo di ulteriore adeguamento delle differenti *élites* giudaiche alla situazione immediatamente successiva alla conquista di Alessandro, interagendo sullo sfondo di materiali tradizionali sempre più condivisi e assunti di volta in volta come architravi tradizionali su cui poggiare autodefinizioni identitarie e pretese autoritative (cfr. Suter, 1979); va ricordato, in tale quadro, come la teodicea sottesa al *Libro dei vigilanti*, con il suo mettere l'accento su una contaminazione cosmica derivante dal peccato sessuale di esseri divini, che deliberatamente hanno scelto di unirsi alle donne, e dalla loro volontà di rivelare agli esseri umani ritrovati legati alla lavorazione dei metalli e allo sfruttamento delle piante (cfr. spec. *1 Enoc*, 8,1-4), potesse adattarsi anche a una fase di importanti scambi culturali e religiosi come quella della prima età ellenistica, a

cui le *élites* giudaiche non dovettero essere immuni, e che lo stesso *Libro dei vigilanti* sembra tenere presenti soprattutto nell'assemblare la sua geografia oltremontana (cfr. Coblenz Bautch, 2003, spec. pp. 231-57; più in generale, cfr. anche Bremmer, 2014, spec. pp. 343-4).

La malleabilità insita in un racconto come quello dell'unione sessuale tra gli angeli vigilanti e le donne emerge chiaramente dal *Libro dell'astronomia* (= *1 Enoc*, 72-82), molto probabilmente anteriore al 200 a.C. (cfr. Milik, 1976, pp. 7-22; Sacchi, 2002, pp. 155-6) e, prima delle scoperte qumraniche, attestato nella versione etiopica di *1 Enoc* in modo alquanto confuso. I manoscritti qumranici, databili tra la metà e la fine del I secolo a.C., mostrano un calendario che descrive le fasi della luna in sincronia con quelle del sole (cfr. soprattutto *4QEnoc astronomico<sup>b</sup>*, o anche *4Q209*; ma si veda anche *4QEnoc astronomico<sup>c</sup>*, o anche *4Q210*; per la trad. it. dei frammenti, cfr. TQ, pp. 683-90), sempre all'interno di un resoconto di viaggio nell'aldilà in cui vengono descritti il cielo e i fenomeni celesti. Se il testo sembra tenere presente uno schema di teodicea molto simile a quello del *Libro dei vigilanti*, per cui si dice che molti angeli addetti al governo delle stelle le porteranno fuori dall'orbita voluta da Jhwh (cfr. spec. 80,6), ciò nonostante troviamo elementi attestati anche nel libro di Giobbe, come la considerazione che l'uomo è di per sé imperfetto e, come tale, inevitabilmente portato alla trasgressione (cfr. spec. Gb 4,17; 9; 14).

I manoscritti qumranici del *Libro dell'astronomia* non mostrano connessioni testuali con i frammenti riconducibili alle altre sezioni incluse successivamente nel pentateuco enochico, per cui è possibile che quest'opera circolasse in maniera indipendente e in una forma abbastanza diversa da quella trasmessa in etiopico.

## Tra Antioco IV Epifane e la restaurazione maccabaica (II secolo a.C.)

Le vicende legate all'affermazione della monarchia seleucide in Palestina e la conseguente rivolta contro Antioco IV Epifane (tra il 175 e il 164 a.C.), il sovrano che ha pensato di «mutare i tempi e la legge» (Dn 7,25) introducendo un «abominio di devastazione» (1 Mac 1,54) sull'altare del tempio di Gerusalemme, sono note soprattutto dalle narrazioni di 1 e 2 Maccabei (su cui cfr. l'edizione commentata a cura di Troiani, Balzaretti, 2018).



Queste vanno innanzitutto lette come testimonianze di uno scontro per l'ottenimento e/o il consolidamento di una *leadership* insieme politica e culturale in seguito al nuovo equilibrio impostosi dopo l'avvento al trono del sovrano (il quale ha verosimilmente favorito una forte identificazione tra la corona e le forme rappresentative derivanti dal politeismo ellenistico) e che i testi mettono in rapporto diretto con la salvaguardia dell'ordine del mondo di matrice sacerdotale.

Il punto fondamentale è che proprio le vicende legate all'opposizione contro Antioco IV permettono di tastare con mano la forte stratificazione interna alle *élites* giudaiche *anche* in questa specifica congiuntura storica. Nonostante soprattutto l'autore di 1 Maccabei veda l'editto di Antioco IV come una sorta di imposizione a tutto il giudaismo (cfr. 1,41-53), si evince comunque che la stessa insurrezione maccabaica non fu altro che una sorta di guerra civile, che prese le mosse da una zona tutto sommato marginale della Palestina (il villaggio di Modein; cfr. 2,1.15.23.70; 9,19; 13,25.30; 16,4) e che si indirizzò soprattutto contro altre porzioni del giudaismo, uniformemente definite come «senza legge» (cfr. 3,6; 7,5; 9,23.58.69; 10,61; 11,25; 14,14), empie (7,5), legate a operatori di iniquità (9,23) o a uomini pestiferi (10,61), sovvertitrici della legge che detestano il proprio popolo e conniventi con il nemico (2,15; 7,5; 11,21); uno scontro tutto sommato circoscritto che però arriva ad assumere, proprio nella dimensione del racconto apologetico filomaccabaico, i contorni legittimanti di una opposizione assoluta e insanabile tra universi *di per sé* incommunicabili.

La compenetrazione tra giudaismo e potere greco era fatto oramai consolidato nelle *élites* giudaiche, e dunque anche in seno agli stessi ambienti maccabaici, se è vera la notizia, trasmessa proprio da 1 Maccabei, secondo cui il mausoleo commissionato dall'eroe della rivolta Simone in onore dei suoi familiari fosse in tutto e per tutto assimilabile a un edificio funebre propriamente greco (cfr. 13,27-30).

La stessa figura di Alcimo, legittimo sacerdote anche secondo la narrazione di 1 Maccabei (cfr. 7,14) connivente con il potere centrale (tanto da ordinare la demolizione del muro del cortile interno del santuario forse per aderire al programma di ammodernamento dell'edificio e rispondere, così, alle esigenze del potere centrale: 9,54-55), dimostra quanto le stesse *élites* sacerdotali fossero oramai inscindibilmente legate al potere centrale. Per questo, più che pensare a un vero e proprio *clash of civilizations* («scontro di civiltà»), onnicomprensivo e assoluto, nonostante i resoconti

filomaccabaici tendano proprio in tale direzione, è necessario rivalutare l'impatto che la cultura dominante ebbe su singoli gruppi interni alle variegate *élites* giudaiche. Questo impatto fu evidentemente avvertito con modalità piuttosto diversificate in un giudaismo all'epoca fortemente diviso tra città e villaggi, capitale e città limitrofe, eppure anche strettamente connesso al culto templare.

Credo sia legittimo ritenere che si siano innescati meccanismi legittimanti piuttosto stratificati, anche all'interno di quel fronte che di solito appare impropriamente uniformato sotto l'etichetta di "opposizione all'ellenizzazione". Il dato sembra emergere proprio tra le righe della stessa narrazione di 1 Maccabei, quando Giuda (cfr. 8,1-32), Gionata (12,1-23) e lo stesso Simone (14,16-49) non ricusano di inoltrare richiesta di appoggio a esponenti (nel caso specifico, i Romani e gli Spartani) di quelle "genti" che gli stessi Maccabei altrove condannano senza mezzi termini in quanto parte del fronte di Antioco.

In un simile quadro vanno inserite le attività scribali che hanno dato vita ai testi visionari riconducibili a questa stessa congiuntura storica. Il *Libro dei sogni* propone una teodicea che molto deve alla protologia discendente dal *Libro dei vigilanti*, soprattutto quando sottolinea che la diffusione del male e dell'impurità sulla terra è diretta conseguenza della trasgressione angelica (cfr. 1 *Enoc*, 84,4; 86,1-6), tanto che l'ordine della creazione è stato infranto e il mondo è divenuto preda delle forze del caos (83,3-4).

Eppure proprio l'accento sulla *hybris* dei vigilanti permette di dispiegarsi di una visione della storia come processo continuo di degenerazione, evidente soprattutto nella cosiddetta *Apocalisse degli animali*, la sezione principale del resoconto visionario (85,1-90,42), in cui nessuno appare esente dalle conseguenze derivanti dalla mutazione del genere umano seguita al peccato angelico, nemmeno gli stessi Giudei (descritti dapprima come "bovini", per diventare in seguito "pecore"), la componente più nobile del genere umano.

Il resoconto visionario ripercorre la storia di Israele nella sua interezza così come si trova all'interno della Torah, sebbene in una prospettiva fortemente pessimistica e improntata a una pesante critica dello *status quo*: l'esodo dall'Egitto e la marcia attraverso il deserto sono descritti dettagliatamente secondo la narrazione del Pentateuco, inclusa l'ascesa di Mosè sul monte Sinai (89,29-33), sebbene il testo non accenni minimamente al patto e al dono della Torah.

È altresì evocata la costruzione del tempio sotto Salomone (89,36.50), ma l'intera storia di Israele dell'epoca postesilica è vista svolgersi sotto l'influsso demoniaco (chiaramente rappresentato nei 70 pastori di 89,59 ss.), finché Jhwh stesso interverrà a dare inizio alla nuova creazione. In un simile quadro di vero e proprio declino, anche il tempio appare come teatro di contaminazione (89,73), il cui ultimo atto è costituito dalla crisi maccabaica, estrema propaggine di una degenerazione generata direttamente dal peccato angelico primordiale.

Il periodo della dominazione greca coincide con il terzo periodo proprio della periodizzazione fornita dal testo (da 90,2 in poi), quando un grande numero di uccelli, che sembra corrispondere alla varietà dei popoli che si sono mossi nella sfera politica del Vicino Oriente antico al tempo delle guerre dei Diadochi (322-275 a.C.), si scaglia contro le pecore. I Giudei gridano perché sono mangiati da questi rapaci e di loro rimangono soltanto le ossa, tanto che si riduce drasticamente il loro numero; comincia allora il quarto periodo, in cui dalle pecore rimaste nascono piccoli agnellini, un'allusione a un gruppo che alza la propria voce contro lo stato di contaminazione in cui versa il mondo ma il cui grido di allarme non viene compreso (90,6-7).

Sembra esserci, nel prosieguo (90,8), anche un riferimento alla figura di un sacerdote messo da parte, probabilmente l'ultimo legittimo secondo il testo, un'allusione all'Onia III figlio di Simone II e sommo sacerdote durante il regno di Antioco IV, descritto come uno che si oppone all'ellenizzazione della Giudea e che viene estromesso in favore del fratello Giasone (intorno al 175 a.C.). A una delle pecore spunta un grande corno (quasi certamente un riferimento a Giuda Maccabeo) e i corvi, le truppe greche, tentano di sconfiggerla alleandosi con le pecore cieche (90,9-15). I 70 pastori (i re stranieri, a partire dall'epoca dell'esilio) a cui il padrone (Jhwh) ha consegnato le sue pecore ne hanno fatte perire troppe, per cui deve intervenire in loro favore lo stesso Jhwh (90,18), grazie al quale è ingaggiata una lotta con una grande spada. Si costruisce, a questo punto, un trono per il signore delle pecore, e viene quindi pronunciato il giudizio: per prime vengono condannate e gettate nell'abisso di fuoco le stelle cadute sulla terra (gli angeli ribelli), poi i 70 pastori (i re stranieri che hanno oppresso Israele) e, infine, le pecore che sono rimaste cieche (90,20-27).

Le dinamiche legate alla cosiddetta crisi maccabaica, che vedono contrapposti Giudei buoni e Giudei che si sono alleati con il potere straniero,

non sono altro che l'estrema propaggine di un percorso di trasgressione di lunghissima durata, che si congiunge a un evento di contaminazione primordiale dalla portata cosmica e che si risolverà soltanto nel giorno del giudizio, in cui «la casa antica», la città di Gerusalemme, verrà divorata dallo stesso fuoco purificatore della geenna in cui sono stati scagliati i malvagi, mentre al suo posto Jhwh edificerà una «casa nuova» per riunire tutti gli eletti (cfr. 90,28-33).

Daniele sembra respirare la medesima atmosfera. La collocazione cronologica del testo emerge con una certa evidenza soprattutto dai riferimenti presenti nel capitolo 11. Il testo ripercorre le guerre tra i Lagidi e i Seleucidi, così come parte delle vicende del regno di Antioco il Grande (241-187 a.C. ca.), il «re del Settentrione» che, dal 220, intraprende la conquista della Palestina, riuscendo nel suo intento solo dopo l'avvento al trono di Tolomeo V Epifane (205-181 a.C. ca.) e grazie al soccorso prestatogli da Filippo V di Macedonia (238-179 a.C. ca.), favorito soprattutto dalle rivolte intestine dell'Egitto (Dn 11,10 ss.).

Dopo aver ripercorso vicende come l'assedio di Gaza e l'accordo tra Antioco e Tolomeo (11,15), o anche la guerra mossa dal re seleucide contro le città greche ed egiziane senza tenere conto degli avvertimenti dei Romani fino alla sconfitta a Magnesia di Sipilo nel 190 (11,18), lo scritto visionario sembra alludere anche al successore di Antioco, Seleuco IV Filopatore (187-175), che ordina di saccheggiare il tempio di Gerusalemme (11,20; cfr. anche 2 Mac 3), per giungere alla figura di Antioco IV e alle sue imprese, incluse l'annientamento delle forze armate e dello stesso capo dell'alleanza (forse Onia III, 11,22; cfr. anche 9,26), la campagna in Egitto terminata con una brutta sconfitta e la sempre maggiore ingerenza acquisita dal potere romano (11,25).

Nonostante pareri discordanti in merito – che vedono soprattutto in Dn 11,45 un riferimento alla morte di Antioco IV – continuo a ritenere che il testo vi faccia riferimento più come a una sorta di *desideratum* che non come a un qualcosa di oramai avvenuto (cfr. alcune osservazioni in merito di Henze, 2012b) ed è quindi collocabile prima della definitiva affermazione dei Maccabei, in un periodo che oscilla tra il 167 e il 164 a.C.

Entrambi gli scritti visionari qui considerati, o una particolare loro forma, sono riconducibili ad ambienti scribali ubicati a Gerusalemme nei quali si cerca di andare incontro e di rispondere alle dinamiche innescate da quella particolare congiuntura storica, perennemente in bilico tra adesione al programma della corona e sostegno più o meno fattivo a gruppi di

oppositori. Questi stessi ambienti sembrano peraltro abbastanza chiaramente evocati nel riferimento che Daniele fa, nell'ultima parte del testo, ai *maskilim* (o "saggi"; cfr. 11,33,35 e 12,3,10; cfr. anche Davies, 2001; Horsley, 2007).

Proprio Daniele, non a caso, fa un ampio uso di collezioni di oracoli profetici come strumenti di rimessa in moto del discorso visionario chiaramente fondato su un processo di *inner-biblical exegesis* (una "esegesi" interna alla formazione di particolari testi, che riprendono e assemblano precedenti ritenuti autorevoli per la creazione di un nuovo microcosmo testuale; cfr. Fishbane, 1996); a ciò si unisce il ricorso a materiali di varia provenienza, di carattere più generalmente cronachistico, rilette alla luce delle scritture autorevoli proprie degli ambienti sacerdotali (cfr. Henze, 2012b) e sempre e comunque riassemblati in adesione a precedenti modelli di contatto diretto con il mondo altro (cfr. Brooke, 2015).

Il tutto appare messo al servizio di un programma comunicativo che intende mostrare come ciò che sta accadendo *hic et nunc* si muova su due piani, da un lato quello oltremondano – attraversato da scontri che coinvolgono gli esseri che lì vivono e agiscono (cfr. spec. 10,13,21) –, dall'altro i conflitti che avvengono a Gerusalemme intesa come centro del mondo umano e della sua storia (cfr. spec. 11,2-45).

Anche la ripresa e il riassetto di materiali tradizionali di varia provenienza, di natura soprattutto protologica e cosmologica (in 7-8 e 10-12), vengono del tutto ripiegati a questo stesso programma comunicativo condiviso e, come tale, ritenuto rappresentativo della stessa giudaicità: mettere in luce come la sovranità sul cielo implichi inevitabilmente anche la sovranità sulla terra, anche se nell'immediato questa appare lontana o impossibile da realizzare. Vi è una minaccia che proviene da un re o da più re ribelli; a questa segue la salvezza, espressa con un regno non umano in Dn 7 e come resurrezione in Dn 12. Gli scontri avvengono tra contrapposti "principi", gli angeli patroni della Persia e della Grecia *vs* Michele, il patrono di Israele, mentre lo stesso angelo interprete che assiste il veggente combatterà prima contro il principe di Persia (10,13), poi contro il principe di Iavan (la Grecia), ma l'unico che sarà in grado di prestare soccorso in questo combattimento sarà Michele, «il vostro principe» (10,21; sui cosiddetti angeli delle nazioni, cfr. Hannah, 2007b).

Anche il *Libro dei sogni* appare espressione di una vera e propria opera di assemblaggio e riassetto, di matrice scribale, che ricompatta esperienze di contatto diretto con il mondo altro per dare corpo a una forma

di conoscenza superiore comunicata da tecnici preposti proprio a questo compito. Al di là del fatto che il veggente che si nasconde sotto la maschera pseudepigrafica di Enoc dichiara, proprio all'inizio del resoconto, di aver avuto alcune delle sue visioni «quando imparava a scrivere» (1 *Enoc*, 83,2; trad. it. in AAT I, p. 189), tutta la narrazione è letteralmente infarcita di immagini e reminiscenze provenienti da materiali diversi; si pensi, a titolo meramente illustrativo, ai pastori che raffigurano i re della terra, gli angeli posti a guida dei popoli (cfr. Dt 32,8), o alla preminenza accordata al numero 70 (cfr. Ger 25,11-12) in quanto simbolo della punizione divina nei confronti del popolo che, pur meritando il castigo, appare indifeso di fronte agli eccessi dei suoi oppressori; ma si possono anche richiamare, più generalmente, le visioni del tempo ultimo che rimodulano e letteralmente riscrivono resoconti di contatto diretto con l'oltremondo in un modo o nell'altro ritenuti autorevoli (una su tutte, la ripresa di Is 54,11-12 nella costruzione dell'immagine della Gerusalemme nuova in cui regnerà lo stesso Jhwh alla fine della storia).

È senz'altro vero che, a una lettura in parallelo dei due scritti, emergono notevoli differenze nel modo con cui ciascuno di essi rappresenta l'opposizione a certi estremismi derivanti dal programma di ellenizzazione patrocinato dalla corona. Se Daniele pare sostenere una forma di resistenza passiva, il *Libro dei sogni* tenta di incoraggiare un attivismo più militante (cfr. Boccaccini, 1998, trad. it. spec. p. 159). Ciò nonostante, entrambi proiettano nella fine della storia la definitiva risoluzione, offrendo così una visione globale del male presente in una prospettiva realmente onnicomprensiva, che congiunge passato e presente, mondi terreni e ultraterreni, attori umani e sovrumani.

Ormai il percorso che ha portato alla definizione di figure di mediazione ritenute prettamente giudaiche trova la sua manifestazione nella rimodulazione di concrete pratiche di mediazione, comunque sempre difficili da categorizzare per il loro afferire all'esperienza del singolo, all'interno di scritti che, in un modo o nell'altro, rimandano a prosumatori che, pur con i dovuti distinguo e le inevitabili specificità, ridefiniscono quelle stesse pratiche in una prospettiva di lunga durata e secondo visuali cosmiche e protologiche. Il tentativo di proiettare una risoluzione alla crisi in orizzonti non umani e non terreni, di matrice sacerdotale o tangenti con quel mondo, offre, quasi come rimedio a tale dilazione, un vero e proprio *surplus* di conoscenza in merito a quella dimensione oltremondana da cui, più *poi* che *prima*, dovrà venire il definitivo riscatto.

## Tra l'età asmonaica e il dominio romano (II secolo a.C.-I secolo d.C.)

Il testo di 1 Mac 2,42, proprio nella prima fase della rivolta maccabaica legata alla figura di Mattatia, menziona «un'assemblea di *asidei*, valorosi per forza in Israele» insieme a «chiunque fosse volenteroso nei riguardi della legge» (trad. it. in Arcari, 2016b, p. 1331). L'interpretazione del passo ha creato enormi discussioni. La prima espressione, *synagōgē asidaion*, è stata interpretata come un riferimento a tutto il popolo che lotta per la libertà religiosa, o più generalmente a pii Giudei, o anche come un'allusione a una vera e propria comunità compatta.

Il testo, a ogni modo, pare abbastanza esplicito nel menzionare questa «assemblea di pii», facendo trasparire il corrispettivo semitico dell'espressione, *'adat ḥasidim*, e rimandando alla formulazione del tutto analoga che si ritrova in 1 Mac 7,12 dove, appena prima della menzione di questi *asidei*, è presente l'espressione *synagōgē grammateōn*, «assemblea di scribi». Il termine greco *asidaioi* corrisponde abbastanza chiaramente all'ebraico *ḥasidim*, e indica una qualità piuttosto generica associabile alla purezza rituale o anche culturale (cfr. Sal 149,1, dove troviamo *qahal ḥasidim*, che i LXX rendono con *ekklēsia hosiōn*).

Anche il prosieguo di 1 Mac 2,42 è stato oggetto di svariate letture. L'ulteriore specificazione a fianco della menzione degli *asidei* – «valorosi [o forti] per forza [o per potere] in Israele» (*ischyroi dynamei apo Israēl*) – è stata interpretata in senso eminentemente militare, come un'allusione a guerrieri valorosi, o strettamente socioeconomico, in riferimento a persone ricche o comunque eminenti (cfr. Kampen, 2007). Il profilo socioculturale che trapela, a ogni modo, è quello di vere e proprie *élites*, certamente variegata e forse anche stratificate al loro interno, che coniugano abilità tecniche di natura scribale, particolari forme di reinvenzione e rimodulazione della Torah, autodefinizioni improntate all'applicazione di norme culturali e rituali e, non da ultimo, notevoli capacità di natura militare.

Il successo maccabaico non va ritenuto come il ritorno a una mitica età di ripristino di un rigorismo della Torah in netta contrapposizione a un'epoca di lassismo ellenizzante, prospettiva che riprodurrebbe, almeno nella sostanza, l'ottica filomaccabaica di 1 e 2 Maccabei. Certamente l'ascesa al potere di Giuda Maccabeo, che nel 164 a.C. arriva a occupare Gerusalemme approfittando anche di favorevoli congiunture come la crisi dinastica seleucida e la comparsa sulla scena della potenza romana (culmi-

nante nell'affermazione di una vera e propria dinastia cliente, quella degli Erodi, tra il I secolo a.C. e il I d.C.), può essere ritenuta una cesura rilevante, come peraltro pare documentare il riconoscimento ufficiale, da parte di Antioco V Eupatore (164-162 a.C.), di una certa autonomia delle pratiche di culto patrocinate dalla nuova classe dirigente (cfr. 1 Mac 6,55-60, 2 Mac 11,22-26). Ciò che invece sembra evidente è che proprio l'accentramento di funzioni insieme politiche e religiose in quella che diventerà la vera e propria dinastia degli Asmonei, in un modo o nell'altro legata a una *élite* proveniente da ambienti abbastanza periferici (i medesimi da cui è venuta fuori la stessa rivolta maccabaica) ma strettamente legata, sin dalla sua affermazione, all'ingerenza romana, non sarà rimasto senza ripercussioni nel complesso quadro sociale e culturale che 1 Maccabei racchiude, in maniera alquanto generica, nell'etichetta «assemblea di *asidei*».

Rappresenta quasi una *communis opinio* della storiografia individuare negli *asidei* di 1 Maccabei i prodromi delle scuole o delle filosofie che Flavio Giuseppe considera rappresentative del giudaismo nel cruciale passaggio tra egemonia greca e romana (cfr. *supra*, pp. 318-9). Ciò che qui voglio sottolineare è che un potere di provenienza periferica quale quello dei Maccabei (cfr. *supra*, p. 337) dovette inevitabilmente creare dinamiche di ulteriore scomposizione di *élites* tutt'altro che unitarie e che a loro volta diedero vita a complesse forme di interazione più o meno evidenti con il potere centrale, o con ciò che era ritenuto sua diretta emanazione, spesso improntate a una frontale opposizione, altre volte più accomodanti e porose, altre ancora tendenti alla più netta incomunicabilità.

In un quadro così complesso prendono vita alcuni scritti visionari o particolari forme di scritti visionari, molti dei quali rinvenuti solo a Qumran ma ugualmente espressione di una fase di notevole frammentazione; questi, se da un lato mettono in luce il sempre maggiore peso assunto dalla Torah come strumento di autodefinizione socioculturale, dall'altro testimoniano anche dell'estrema adattabilità di quello che ormai è diventato a tutti gli effetti il patrimonio comune del giudaismo, capace, come tale, di riadattarsi a diversi ambienti e diventare ulteriore espressione di interazioni stratificate e talvolta fortemente competitive.

I frammenti aramaici della cosiddetta *Epistola di Enoc* (1 *Enoc*, 91-104) rinvenuti a Qumran hanno definitivamente dato ragione della supposizione che l'ordine dei capitoli iniziali, così come trasmesso nella tradizione etiopica, fosse corrotto (cfr. Olson, 1993). 4*QEnoc*<sup>a</sup> (4Q212), databile su basi paleografiche alla metà del I secolo a.C., contiene soltanto



l'*Epistola di Enoc* insieme alla sezione definita *Apocalisse delle 10 settimane* (93 + 91,12-17), evidenziando, con buona dose di probabilità, che quest'opera – frutto di un lavoro redazionale estremamente complesso – circolava all'epoca di ricopiatura del manoscritto come testo a sé stante. La forma dell'opera, ricostruita sulla base del testimone qumranico, doveva essere più o meno la seguente: 91,1-10, 92,3-93,10, 91,11-92,2, 93,11-105,3, mostrando tra l'altro che il corpo centrale dell'*Epistola* trasmesso in etiopico (94,6-104,8) doveva rappresentare una composizione indipendente non presente nella biblioteca di Qumran (cfr. Nickelsburg, 2001, spec. p. 426).

Il testo, stando almeno alla sua forma qumranica, si presenta innanzitutto come una descrizione di tipo rivelativo della storia del genere umano fino al giorno del grande giudizio (91,3-10, 92,3-5), in cui Enoc, riprendendo ampiamente una visione degenerativa dell'intera storia umana che pare riallacciarsi alla letteratura visionaria di epoca maccabaica (e, più in particolare, al *Libro dei sogni*), esorta i suoi figli a procedere «nella giustizia» e a non unirsi «con quelli con due cuori» (91,4 = AAT I, p. 220).

Il prosieguo dello scritto riporta un discorso rivolto agli eletti che si identifica nel contenuto dell'*Apocalisse delle 10 settimane*, un profilo della storia umana diviso in dieci periodi (“settimane”) e che si conclude con l'instaurazione dell'età della giustizia eterna (lo schema della divisione della storia è presupposto anche nelle 70 settimane di Dn 9,24, che potrebbero essere contate come 10 giubilei; cfr. Yarbrow Collins, 1984, ora in 2000, spec. pp. 59-60).

Ritroviamo il percorso tradizionale della letteratura visionaria legata alla figura di Enoc, una sempre più marcata degenerazione della storia umana in cui viene collocato il dono della stessa Torah (nella quarta settimana; cfr. *1 Enoc*, 93,6) ma che pone al suo centro il tempio (nella quinta settimana; cfr. 93,7) come elemento fondativo di una particolare giudaicità. Ciò nonostante, nella sesta settimana sia la legge che il tempio verranno traditi durante il tempo della monarchia, un tempo in cui saranno «tutti ciechi e il cuore di tutti sarà dimenticato dalla sapienza» (93,8 = AAT I, p. 226).

Il testo rappresenta la storia del secondo tempio come un'epoca di crescente peccato, in cui «sorgerà una generazione perversa e [saranno] molte le sue azioni, e tutte le sue azioni [saranno] perversità» (93,9 = *ivi*, p. 227). Ma in questo quadro emerge anche un gruppo di eletti, «i giusti scelti dalla pianta di giustizia eterna», a cui verrà dato «il settuplo della dottrina [più che] a ogni sua creatura» (93,10 = *ibid.*). Si tratta di persone non separate

da Israele, ma che all'interno di esso «sradicheranno le fondamenta di violenza e l'opera di menzogna» (*4QEnoc<sup>s</sup>*, IV, 14 = TQ, p. 425).

Emerge abbastanza chiaramente una autodefinizione in chiave scribale, il che implica una maggiore tecnicizzazione di gruppi di prosumatori che agiscono in funzione della costruzione di una particolare appartenenza al giudaismo e che, al tempo stesso, mostrano una sempre più forte autocoscienza di essere i detentori di un sapere che si eleva al di sopra degli altri e che coincide con la «giusta via eterna» che si rivelerà alla fine dei tempi umani (che si svolgerà tra l'ottava e la decima settimana e a cui seguiranno «molte settimane [il cui numero non] avrà fine [mai, nelle quali] si opererà [il bene e la giustizia]»: IV, 25-26 = *ibid.*).

L'azione di veri e propri prosumatori che operano in senso sempre più tecnico, tra il I secolo a.C. e il I d.C., è – a mio avviso – ulteriormente testimoniata dal cosiddetto *Testamento di Mosè*, giuntoci soltanto grazie a un codice latino, peraltro in uno stato piuttosto precario, conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano (il C. 73 *inf.*) e databile su basi paleografiche al V-VI secolo d.C. (cfr. AAT IV, pp. 183-4). Il testo si presenta come una profezia della storia di Israele dall'entrata nella terra promessa fino ai tempi finali, incorniciata da discorsi di addio messi in bocca a Mosè poco prima di morire e rivolti a Giosuè, a cui è affidato il compito di guidare il popolo di Israele.

Il testo mostra una storia compositiva e redazionale di notevole complessità; troviamo descritto l'esilio, causato dai peccati di Giuda, il ritorno dopo la conversione degli Israeliti e la preghiera di un mediatore tra cielo e terra, forse Daniele (2-4). Vengono altresì richiamati i peccati dei sacerdoti, capi del popolo, e il sorgere di un re empio di stirpe non sacerdotale che li giudicherà. Un altro re, venuto da occidente, vincerà i figli del re empio e si assisterà allora a una ricerca prettamente formale di purità rituale, per cui si verificherà ancora un castigo a opera di un nuovo re, il quale obbligherà gli Israeliti a bestemmiare e crocifiggerà coloro che dichiareranno di essere circoncisi. Alla fine si solleverà una reazione a difesa dell'osservanza della Torah, grazie all'azione di un tale proveniente dalla tribù di Levi di nome Taxo (7-9), dopo di che sopraggiungerà il regno di Jhwh. Il racconto prosegue preannunciando la morte prossima e la sepoltura di Mosè (11), per interrompersi proprio quando Mosè torna a rivolgersi a Giosuè con parole di consolazione (12).

È possibile ritenere che un primo nucleo del nostro resoconto, privo del capitolo 6, sia riconducibile all'epoca di Antioco IV Epifane. In questa

forma, il documento appare comunque piuttosto compiuto, se non altro perché proprio all'interno della sua rievocazione storica non sembrano potersi individuare allusioni a personaggi o a vicende che vadano oltre il II secolo a.C. Ma all'interno di questo quadro narrativo è stato individuato, soprattutto a partire dal capitolo 6 (che interrompe bruscamente la successione cronologica degli avvenimenti evocati), l'inserimento di una sezione alquanto autonoma in cui sono riconoscibili riferimenti alla storia giudaica degli inizi del I secolo d.C. (cfr. Maggiorotti, 1993).

Il capitolo 5 mostra allusioni abbastanza chiare all'epoca seleucide, peraltro in una prospettiva critica, analoga a quella che abbiamo già riscontrato nelle apocalissi del II secolo a.C. A ciò si unisca che il capitolo 8 pare fare riferimento, con una certa dovizia di particolari, alle norme restrittive derivanti dall'editto di Antioco IV, sebbene non vi sia alcun reale accenno a una vera e propria profanazione paragonabile a quella che altri documenti (soprattutto Dn 8,11-12, 9,26-27) riconducono agli eventi del 167 a.C. né alla riconsacrazione del santuario avvenuta nel 164 a.C. a seguito della vittoria maccabaica. Da qui la possibilità, piuttosto concreta, che un nucleo del *Testamento di Mosè* risalga agli anni immediatamente successivi all'ascesa di Antioco IV e che rifletta le dinamiche interne alle élites gerosolimitane, soprattutto in una fase in cui gli scontri tra le fazioni per l'ottenimento del sommo sacerdozio dovettero per forza di cose fare affidamento su una propaganda interna invasiva (cfr. spec. 5,4 e AAT IV, spec. pp. 219-21).

Chi ha messo insieme il documento più antico riteneva, a ogni modo, che la storia umana dovesse finire proprio in concomitanza con le vicende a lui coeve; il fallimento di questa previsione ha evidentemente comportato l'inclusione del capitolo 6, spingendo colui che ha ampliato lo scritto a confrontarsi con la difficile situazione economica venutasi a creare sotto la dinastia degli Erodi, in cui sono state coinvolte soprattutto le classi dirigenti tradizionali messe in forte contrasto con il sacerdozio del tempio<sup>10</sup> e rese oramai quasi del tutto succubi del programma evergetico patrocinato dalla corona (cfr. Pastor, 1997, spec. pp. 87-120; Satlow, 2014, trad. it. spec. pp. 269-77).

Conservando in parte immutato il senso globale dello scritto, che vede nella Torah e nel tempio collanti identitari fortissimi per definire una particolare appartenenza al giudaismo, il capitolo 6 del *Testamento di Mosè* si collega alle alquanto generiche accuse del capitolo 5 contro alcuni esponenti del sacerdozio giudaico dell'epoca seleucide, per rimodularle alla

luce del mutato scenario politico e istituzionale, proiettando alla fine del tempo umano le sventure derivanti dall'ellenizzazione.

Questo pare in parte confermare la presenza, già osservata per la cosiddetta *Proto-Epistola di Enoc*, di veri e propri tecnici che operano in un contesto sociale frammentato, in cui diverse élites si confrontano con strumenti comunicativi che, se da un lato enfatizzano di molto le divisioni interne al quadro socioculturale giudaico – creando linee di demarcazione tra “noi” e gli “altri” estremamente decise e, come tali, fortemente escludenti –, dall'altro tentano di ricondurre l'esperienza di contatto diretto con il mondo altro nella dimensione del testo, in cui individuo e tradizione si ricompongono secondo modalità sempre contestuali e per offrire uno spazio di agibilità che sia sancito e riconosciuto in quanto espressione di una voce a suo modo autorevole.

### La datazione del *Libro delle parabole di Enoc*

Abbiamo già affrontato (cfr. *supra*, pp. 282-4) la questione della possibile collocazione degli ultimi due capitoli, il 70 e il 71, che compongono il *Libro delle parabole di Enoc* (I *Enoc*, 37-71). Inutile dire quanto la questione sia strettamente connessa a quella del rimaneggiamento dell'opera occorso in ambienti successivi, che mi pare di poter ricondurre a contesti scribali del I secolo d.C. che si confrontano *anche* sulla specifica identità da attribuire agli esseri che popolano l'oltremondo, siano essi identificabili con Gesù o con Enoc (cfr. Arcari, 2012b, spec. pp. 138-59).

Il *Libro delle parabole* non è stato rinvenuto tra i frammenti enochici in aramaico di Qumran, il che ha portato gli studiosi a porlo o in una fase successiva alla chiusura della biblioteca (intorno al 70 d.C.) o, addirittura, in epoca tardoantica e in un contesto ormai totalmente cristianizzato. Gli studi di Sacchi (cfr. spec. 2003, ora in 2010, pp. 189-207), così come quelli portati avanti da altri (cfr. la raccolta curata da Boccaccini, 2007), hanno mostrato come l'assenza qumranica non sia di per sé elemento probante, dato che la biblioteca non doveva necessariamente contenere *tutto* lo scibile all'epoca disponibile. A ciò si unisca che un'ambientazione cristiana e in epoca tardoantica (la tesi sostenuta soprattutto dall'editore dei frammenti enochici di Qumran; cfr. Milik, 1976, spec. pp. 89-98) è apparsa sempre più insostenibile proprio per l'assenza di qualsivoglia esplicito riferimento, all'interno del testo, alla figura di Gesù.

Inutile sottolineare quanto la questione della datazione dell'opera sia stata fondamentale soprattutto negli studi sugli agenti oltremondani del giudaismo del periodo ellenistico-romano. Porre il *Libro delle parabole* in epoca precristiana rappresentava per molti la definitiva prova che speculazioni sull'essere simil-umano, designato come "figlio dell'uomo" nei Vangeli – un appellativo esclusivo di autoidentificazione messo in bocca a Gesù –, erano già presenti nel giudaismo dell'epoca, per cui Gesù e i Vangeli non erano altro che ulteriori espressioni di quegli stessi dibattiti; collocare invece il testo in epoca tardoantica significava evidentemente restituire all'appellativo tutta la sua presunta innovatività dal punto di vista cristologico.

È possibile ritenere, con buona dose di verosimiglianza, che il *Libro delle parabole* sia riconducibile a una fase della storia giudaica tra il 40 a.C. e i primi decenni del I secolo d.C. Il riferimento contenuto nel capitolo 56 ai Parti non pare potersi spiegare soltanto come ripresa di tradizioni sulla fine derivanti da Ezechiele (spiegazione avanzata soprattutto da Erho, 2009). In nessun testo visionario precedente troviamo un'allusione così esplicita ai Parti come in *1 Enoc*, 56,5-8 (cfr. Chialà, 1997, pp. 108-9, 239-42), peraltro intesi come una minaccia militare concreta che, proprio per questo, potrebbe ritornare. È possibile ritenere che il testo proietti in una dimensione cosmica e oltremondana un evento che già si è verificato, l'invasione del 40 a.C., su cui il *Libro delle parabole* mostra di possedere informazioni abbastanza circostanziate (si veda il confronto con il racconto di Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*, 1,248 ss.; cfr. Arcari, 2007).

A ciò si uniscano gli elementi ulteriormente sottolineati da Darrell Hannah (2007a) e Hanan Eshel (2007), che pendono decisamente verso una collocazione dell'apocalisse in epoca erodiana: il riferimento a Dt 33,9 e a Es 32,26-28 in *1 Enoc*, 56,7, presente anche in *4QTestimonia* rinvenuto a Qumran, per alludere alle attività del sacerdote che servirà alla fine dei giorni e che si riallacciano in qualche modo alle "gesta" di Antigono II Mattatia Asmoneo (su cui cfr. Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica*, 1,270 e *Antichità giudaiche*, 14,366)<sup>11</sup>, o il più o meno esplicito richiamo, in *1 Enoc*, 67,8-13, al tentativo di Erode il Grande, raccontato sempre da Giuseppe (in *Antichità giudaiche*, 17,168-172 e *Guerra giudaica*, 1,656-658), di rinvigorire la propria salute malferma presso le fonti sulfuree di Callirhoe.

La situazione propria dell'epoca erodiana pare riflettersi soprattutto nella contrapposizione che ritroviamo nello scritto, tra i "giusti", "eletti" e/o "santi" e i "peccatori", "malvagi" e/o "potenti". *1 Enoc*, 38,1 svela già la

presenza di una contrapposizione tra l'“assemblea dei giusti” e i “peccatori”; il testo si riferisce a una fase chiaramente escatologica, per cui i verbi impiegati nel resoconto sono al futuro. Ciò nonostante, non è impossibile ritenere che dietro l'“assemblea dei giusti” si celi una rappresentazione dell'uditorio a cui il testo intende rivolgersi o di cui vuole raccogliere talune istanze.

L'assemblea dei giusti è strettamente connessa all'attività del Giusto, che rappresenta quasi il garante del gruppo stesso. Già dalla prima parabola, inoltre, si rivela che la contrapposizione tra giusti e peccatori è specchio di una ulteriore polarizzazione rispetto a coloro che possiedono la terra, dominatori e sovrani (in etiopico *le'ulān*). La menzione dei sovrani rileva chiaramente che *ora* «costoro possiedono la terra», ma giungerà una fase in cui

non saranno più dominatori né sovrani e non potranno vedere il volto dei santi perché la luce del Signore degli spiriti si rivela sul volto dei santi, giusti ed eletti. I re dominatori, in quel momento, saranno rovinati e dati in mano ai giusti e ai santi (38,4-5; trad. it. in Chialà, 1997, pp. 86-7).

La questione della possesso della terra e della futura punizione di gruppi socialmente dominanti sembrerebbe suggerire un'afferenza del *Libro delle parabole* a un ambito socialmente marginale, vicino a quei movimenti che Gerd Theissen ha classificato come dello “sradicamento sociale” (Theissen, 1977, trad. it. spec. pp. 50-2); questo aspetto può essere ritenuto in parte sostenibile, ma bisogna anche stare in guardia, come d'altronde fa lo stesso Theissen, da spiegazioni che potrebbero mettere da parte il fatto che il testo si presenta come opera letteraria estremamente complessa, in cui si trovano riassemblati e manipolati materiali precedenti ritenuti autorevoli (soprattutto i testi profetici della Bibbia ebraica; cfr. Arcari, 2012b, pp. 110-38), e che dunque molto deve a veri e propri tecnici della (ri)produzione testuale propriamente visionaria. Riporto in merito le importanti affermazioni dello studioso tedesco:

Non è infrequente imbattersi nell'idea piuttosto ingenua secondo la quale sarebbero prevalentemente le classi inferiori a reagire alla pressione economica in termini di variazioni comportamentali e di protesta. In realtà, le reazioni delle masse sono sollecitate soprattutto dalla minaccia di un peggioramento della propria situazione o dalla prospettiva di un miglioramento: solo chi conosce i criteri di una vita migliore o è in grado di anticiparli reagisce in misura sensibile alla povertà e alla miseria. Hanno pertanto un effetto attivante tutte le tendenze all'ascesa e al

declino economico che sono riscontrabili in ogni classe sociale. In molti movimenti di protesta troviamo, perciò, spesso in ruoli direttivi, membri delle classi superiori, in prevalenza membri di una classe superiore vacillante (Theissen, 1977, trad. it. p. 58).

La contrapposizione tra i “ricchi” (o i “sovrani” o anche i “potenti”) e i “santi”, questi ultimi associati al liberatore escatologico definito “Eletto” o “Giusto”, non sembra rimandare a un’appartenenza del *Libro delle parabole* agli ultimi della società o ai poveri nel senso più proprio che questi termini dovevano assumere nel loro contesto di riferimento (è quasi ovvio ricordare come la condizione della povertà, nel mondo antico, fosse talmente escludente da impedire ogni tipo di attività, incluse quelle della scrittura o dello studio), ma a qualcuno che si sente inevitabilmente estromesso dalla classe dei dominanti o che non può più farvi parte. Non è un caso che le dimore dei beati siano dei luoghi in cui essi possono officiare come in una vera e propria liturgia (cfr. 39,5 ss., in questa liturgia è presente anche un canto di lode: 39,10 ss.), mentre i giusti e gli eletti si trovino addirittura davanti all’Eletto che abita sotto le ali del Signore (cfr. 39,7).

Proprio rappresentazioni simili, di natura esplicitamente culturale, sparse all’interno del testo sembrano dare ragione al legame, evidenziato da Martha Himmelfarb ormai qualche anno fa (1993, spec. p. 60), con qualcuno che è stato estromesso dal potere e che, però, al tempo stesso, mostra pretese di autorità legittima, arrivando così a identificarsi in un riscatto che è a sua volta proiettato, secondo lo schema tipico della visione, nelle dimensioni cosmologica e oltremondana. In questo modo il testo ricompone esperienze di contatto diretto con l’oltremondano in un orizzonte di tipo globale, come tale onnicomprensivo ma anche fortemente delimitativo, fondato su particolari autodefinizioni in chiave giudaica che, nel determinare il proprio sé, automaticamente escludono, anche laddove non esplicitamente richiamati, altri ritenuti come irrimediabilmente diversi o in nulla aderenti alla vera giudaicità.

### *Networks* visionari nel I secolo d.C.

Alcuni scritti apocalittici sembrano evidenziare la pluralità e la duttilità delle relazioni che caratterizzano individui e gruppi di Giudei in una fase particolarmente delicata della loro storia, a cavallo della distruzione del

tempio di Gerusalemme intorno al 70 d.C. Va sottolineato come la datazione di questi resoconti dipenda spessissimo solo ed esclusivamente da elementi interni al racconto ed è per questo suscettibile di sempre nuove discussioni e riposizionamenti. Qui si farà riferimento a quegli elementi che la critica recente ha riconosciuto come *maggiormente* plausibili, senza ovviamente avere la pretesa di ritenere una datazione o una contestualizzazione *assolutamente* certe o come le uniche possibili.

Come già osservato, *2 Enoc* ci è giunto in due recensioni che mostrano evidenti segni di rimaneggiamento occorsi innanzitutto nel contesto greco-bizantino (peraltro fortemente legati alla lotta iconoclasta dell'VIII secolo d.C.; cfr. Santopaolo, 2017) e poi nella successiva trasmigrazione in ambienti paleoslavi, a sua volta dipendente, con ogni probabilità, da una o più mediazioni greche. Una collocazione univoca dello scritto è senz'altro improponibile, ma forse, anche stando a quanto sottolineato in precedenza, non appare più neanche strettamente necessaria.

Adriana Destro e Mauro Pesce (2016, spec. pp. 176-8) hanno recentemente sottolineato, sulla base degli studi ecologici e socioeconomici, l'interrelazione tra gli esseri umani e il loro mondo culturale, sociale e storico circostante e il fatto che questa sia stretta conseguenza di flussi di persone che possono risiedere continuativamente in uno stesso contesto e spostarsi occasionalmente o anche abbandonare definitivamente il luogo occupato in precedenza, il che implica sempre un contestuale trasferimento di ciò che la persona ritiene rappresentativo del suo modo di essere e della propria identità individuale o di appartenenza, a sua volta rimodulata e riposizionata, o spesso letteralmente rinegoziata, alla luce del nuovo quadro di riferimento.

Il *2 Enoc* si mostra come un microcosmo testuale complesso e stratificato, il che giustifica in parte le spesso lontanissime collocazioni e contestualizzazioni proposte nella storia degli studi (a titolo esemplificativo, cfr. OTP I, pp. 95-7; Böttrich, 1991). Un aspetto balza però abbastanza chiaramente agli occhi, vale a dire le connessioni con questioni e tematiche propriamente culturali e legate, in vario modo, all'orizzonte del tempio di Gerusalemme, peraltro in un quadro narrativo che non pare minimamente fare riferimento alla sua distruzione sotto i Romani.

Affermazioni riguardanti il valore dei sacrifici animali e la loro corretta pratica ricorrono ad esempio nel capitolo 59 (ma cfr. anche 45,1, 51,4 e tutto il cap. 69), in una visuale per nulla evocativa o preservatrice, come quella tipica della *Mishnah*, il che lascia supporre che in una fase della sua



formazione il testo avesse davanti proprio le prassi concretamente attive all'interno del santuario. A ciò si unisca l'enfasi con cui lo scritto legittima la centralità del luogo di culto, soprattutto nel riferimento al luogo cripticamente denominato Achuzan e che pare alludere, almeno in certi momenti, proprio al monte del tempio di Gerusalemme (cfr. 69,3 ss.; ma cfr. anche 64,2 e 68,5)<sup>2</sup>.

Mentre il figlio di Enoc, Matusalemme, si trova presso l'altare di Achuzan, riceve una visione in sogno a cui segue una benedizione (cfr. anche *infra*, p. 382, nota 29), ed è a questo punto che il popolo accorre portando animali da sacrificare. Achuzan è qui un toponimo che allude innanzitutto al centro del mondo, lo stesso nel quale Adamo è stato creato. Enoc è stato preso direttamente da Jhwh proprio nel luogo dove viene elevato l'altare (cfr. 68,5-7 [secondo la recensione breve]), per cui la fondazione del luogo di culto è qui rimodulata in connessione al rapimento celeste del padre di Matusalemme, facendo così diventare il figlio sacerdote di un culto familiare assunto per discendenza diretta. Va anche rilevato che in Ez 48,20-21 l'ebraico *hazja*, "proprietà specifica di Jhwh", si trova applicato a Gerusalemme e al tempio, il che pare ulteriormente corroborare l'idea che *2 Enoc* stia qui facendo riferimento proprio a quello stesso luogo (cfr. Orlov, 2000, spec. pp. 23-4), sebbene trasfigurato in una prospettiva, ancestrale e insieme protologica, direttamente connessa alla figura di Enoc. Nelle istruzioni impartite ai figli, il patriarca li ammonisce a più riprese sulla necessità di portare doni alla presenza stessa di Jhwh per la remissione dei peccati (42,6; 61,4; 62,2 [secondo la recensione breve]), una pratica che si riallaccia direttamente agli usi sacrificali diffusi nel periodo del secondo tempio (cfr. Böttrich, 1992).

Per riprendere la classificazione avanzata da Jonathan Z. Smith (cfr. 2004, pp. 323-40), il testo appare sicuramente legato a una religione del "qui" (*here*); eppure non si può neanche sottovalutare la presenza di elementi che denotano una rimodulazione dello spazio nella prospettiva del "là/là" (*there*), e quindi secondo una visuale che guarda al tempio come a un orizzonte collocato in un luogo specifico ma a una certa distanza e che comporta veri e propri pellegrinaggi in quanto azioni culturali volte a raggiungerlo e a connettere un particolare *qui* a un *là/là* ritenuto fondativo.

Nella narrazione si invitano le persone accorse a svolgere il sacrificio nel luogo dove Enoc è stato preso direttamente da Jhwh a rimanere lì per tre giorni (cfr. 68,7 [secondo la recensione breve]), il che pare collegare l'orizzonte del racconto a una vera e propria pratica di viaggio culturale. In

questo quadro si spiega la ripresa di motivi attestati in materiali più facilmente collocabili in *milieux* non palestinesi e, più specificamente, Alessandri o egiziani.

In 30,8-13 (secondo la recensione lunga; cfr. AAT I, pp. 557-8), Jhwh dice a Enoc di aver creato Adamo da sette componenti e di avergli assegnato il nome in connessione ai quattro punti cardinali, dall'est la A, dall'ovest la D, dal nord la A e dal sud la M; un anagramma più o meno simile del nome "Adamo" si trova anche nel III libro degli *Oracoli sibillini*, una raccolta verosimilmente composta in Egitto tra il II e il I secolo a.C. (cfr. 20; trad. it. in Monaca, 2008, p. 90), e nello scrittore ermetico Zosimo di Panopoli, vissuto ad Alessandria tra l'ultimo scorcio del III e gli inizi del IV secolo d.C. (cfr. Böttrich, 1995). Ma altri motivi adamitici che ritroviamo in 2 *Enoc* – ad esempio il suo ruolo come "governatore" della terra – sembrano ugualmente riallacciarsi al contesto Alessandrino, si pensi a quanto si legge nel trattato sulla creazione del mondo di Filone di Alessandria (cfr. *La creazione del mondo*, 88 e 148), così come al *milieux* egiziano potrebbe ricondurre la menzione delle 7 fenici unitamente ai 7 cherubini e ai 7 angeli con 6 ali «che risuonano l'un l'altro con una sola voce e cantano l'un l'altro» (2 *Enoc*, 19,6 [in entrambe le recensioni]; trad. it. in AAT I, p. 544; il motivo della fenice ricorre anche in altri testi verosimilmente legati al medesimo quadro culturale come il 3 *Baruc*; cfr. *supra*, pp. 239-42; cfr. anche Van den Broek, 1972).

È possibile ritenere che il 2 *Enoc*, anche in una forma piuttosto diversa da quella attestata in paleoslavo e, come tale, rimodulata e riassembleta all'interno di entrambe le recensioni pervenuteci, sia testimonianza di una vera e propria ragnatela di connessioni intessuta da vari specialisti che hanno portato con sé, nel loro muoversi verso orizzonti diversi da quello di provenienza, materiali narrativi e/o testuali incentrati su vari personaggi ugualmente presenti in altri testi stratificati e legati a complesse osmosi tra oralità e scrittura (Enoc, Matusalemme, Nir, Melchisedec ecc.), tutti in vario modo ruotanti attorno all'*élite* templare dell'epoca romana, e che li abbiano successivamente rimodulati e riconfigurati in e per un nuovo ambiente in virtù dell'azione di ulteriori e successivi tecnici che ne avrebbero al tempo stesso assicurato la sopravvivenza in un lungo arco di tempo fino alla sua veste greco-bizantina e, infine, paleoslava.

Un processo simile sembra essere anche alla base dell'attuale *Testamento di Levi* greco incluso nella collezione dei *Testamenti dei XII patriarchi* (cfr. anche *supra*, pp. 128-9). Come abbiamo già notato, lo scritto riprende

materiali visionari connessi alla figura di Levi variamente riassembleati anche nei frammenti di *4QTestamento di Levi aramaico* rinvenuti a Qumran (4Q213-214; cfr. TQ, 439-42). Nella raccolta greca dei *Testamenti*, in cui sono stati inclusi forse già tra le fine del I e gli inizi del II secolo d.C., appaiono in una forma in cui viene esaltato il sacerdozio in quanto tale ma che condanna i detentori di quello gerosolimitano in un particolare *hic et nunc*, secondo una situazione abbastanza comune nei testi che vanno dalla morte di Onia III (dopo il 174 a.C.) almeno fino al termine della dinastia asmonaica e, più in particolare, alla morte di Alessandro Ianneo (intorno al 76 a.C.).

Il racconto della vita di Levi, tutto incentrato sulla riprovazione della crudeltà di Dina, si sviluppa in 1,1-2,2, 6,3-7,4, 9,1-7, 10,5, 11, 12, mentre la conclusione dell'arco narrativo si trova al capitolo 19. Certamente questo materiale presenta chiari influssi di una rilettura cristiana piuttosto antica, come si evince dalla tradizione manoscritta, la quale non può essere intesa come il lascito di semplici interpolazioni tutto sommato estrinseche e facilmente eliminabili da un preesistente testo giudaico già perfettamente formato (uno su tutti, il caso di 16,3; il passo è perfettamente integrato nel resto della trattazione di questo capitolo). Eppure è ugualmente innegabile la presenza di tradizioni più esplicitamente giudaiche, nel senso che è possibile ritrovare dietro di esse tensioni che si sono sviluppate all'interno di famiglie sacerdotali in competizione almeno a partire dalla destituzione di Onia III in favore del fratello Giasone per diretto interessamento dello stesso Antioco IV.

In quale ambiente può essere avvenuta la riattivazione cristiana di questo materiale e in che periodo? I capitoli 14 e seguenti presentano alcune allusioni, a mio avviso abbastanza evidenti, alla distruzione del tempio di Gerusalemme e allo schema secondo cui le impurità del sacerdozio illegittimo (sempre nell'ottica di un rivale che si percepisce come estromesso dal ruolo che gli spetta di diritto) hanno provocato l'ira di Jhwh:

e diventerete oggetto di scherno in mezzo a tutti i popoli (14,1 = AAT II, p. 395).

Voi attirerete la maledizione sopra la nostra gente e così finirete col distruggere la luce della Legge che è stata data per illuminare tutti gli uomini, insegnando comandamenti contrari alla volontà di Dio (14,4 = *ibid.*).

Per questo, il tempio che il Signore si sceglierà sarà deserto per la vostra impurità, e voi sarete prigionieri tra tutti i popoli. Voi sarete per loro oggetto di disprezzo, ri-

ceverete infamia e vergogna grandissime da parte del giusto giudizio di Dio. Tutti coloro che vi odieranno, gioiranno della vostra rovina (15,1-3 = ivi, p. 396).

Per questo io vi dico che il vostro tempio sarà deserto fino alle fondamenta. Non ci sarà per voi luogo puro, ma in mezzo ai popoli sarete maledizione e dispersione, finché Egli non volga di nuovo il Suo sguardo verso di voi (16,4-5 = ivi, p. 397).

Un passo, però, risulta a mio avviso realmente decisivo: dopo la profezia delle 70 settimane (già più volte evocata; cfr. *supra*, spec. pp. 280-1), se ne aggiunge una relativa al sacerdozio (17,1 ss.) scandita in base al computo giubilare; in concomitanza al settimo giubileo «ci sarà una contaminazione, che non posso dire di fronte agli uomini; ma coloro che la commetteranno, capiranno. Per questo essi si troveranno in prigionia e saccheggio: la loro terra e il loro possesso saranno annientati» (17,8-9; trad. it. ivi, p. 398).

Non è detto che questi passi facessero parte del *Testamento di Levi* originario, ma – al di là del problema – resta che essi sono stati rielaborati da qualcuno che è verosimilmente vissuto dopo la caduta di Gerusalemme, di cui parla come un atto conseguente all'impurità del sacerdozio.

In merito all'ambientazione della successiva rimodulazione dello scritto, è stato osservato come Giustino presenti, nel suo *Dialogo con Trifone*, una serie di elementi contestualizzabili alla luce della trattazione presente nei *Testamenti dei XII patriarchi*, soprattutto per quanto concerne la sua visione dei comandamenti divini e la periodizzazione della storia della salvezza con al centro l'attività di quelli definiti a chiare lettere «patriarchi» e «servi di Dio» antecedenti a Mosè (cfr. discussione in De Jonge, 1985). È dunque probabile che la raccolta sia circolata in ambienti vicini a Giustino, che visse per un certo periodo in Asia Minore; il *Testamento di Levi* greco – sebbene appaia profondamente radicato in materiali provenienti da ambiti palestinesi ruotanti attorno al tempio – è stato anch'esso incluso nella raccolta, per cui una sua circolazione in Asia Minore insieme agli altri *Testamenti* inclusi nel *corpus* greco appare piuttosto probabile.

Testi e/o materiali oscillanti tra oralità e scrittura, ruotanti in vario modo attorno alle *élites* palestinesi, hanno rappresentato strumenti che hanno promosso o anche giustificato *networks* religiosi e traffico culturale e sono stati evidentemente usati con intenti di radicamento, legittimazione, diffusione di visioni diverse o ritenute gemmazione di precedenti a loro modo ritenuti autorevoli in contesti ugualmente elitari ma dislo-

cati in altri ambienti e intenti a ricollocarsi al loro stesso interno (questi elementi sembrano spiegare anche le numerose riproposizioni in lingua greca di scritti visionari come il *Libro dei vigilanti*, l'*Epistola di Enoc*, le diverse versioni di Daniele, il *Testamento di Abramo*, il *Testamento di Mosè* ecc.). Narrazioni e/o testi diventano il *medium* usato da ciascun individuo o gruppo per rendersi riconoscibile o portatore di una particolare autodefinizione soprattutto *ad intra*.

### Vedere il divino dopo la catastrofe (I-II secolo d.C.)

Come già più volte osservato (cfr. *supra*, spec. pp. 162-7), a una fase successiva alla caduta del tempio di Gerusalemme sono direttamente riconducibili soprattutto alcuni scritti visionari provenienti da ambienti giudaici intenti a ricompattarsi dopo un evento evidentemente percepito come traumatico, in particolare il *4 Esdra*, il *2 e 3 Baruc* e l'*Apocalisse di Abramo*. Anche in questi casi ci troviamo di fronte resoconti in cui l'osmosi tra oralità e scrittura si fa particolarmente evidente, in un processo complesso in cui si accavallano e ricompattano materiali di diversa provenienza – soprattutto rievocazioni collettive della distruzione del santuario e pratiche di lamento pubblico come quelle ricordate da Flavio Giuseppe nel VI libro della sua *Guerra giudaica* (cfr. spec. Henze, 2012a), o storie e racconti sulla vita di importanti figure fondative del giudaismo.

È possibile ritenere, con buona dose di verosimiglianza, che *2 Baruc* e *4 Esdra* provengano da un medesimo *milieux* di matrice palestinese. Nonostante talune differenze di natura teologica anche piuttosto vistose, i due scritti mostrano anche evidentissimi segni di continuità, se non addirittura la ripresa di materiali preesistenti coincidenti (cfr. lo *status quaestionis* in Del Verme, 2003).

Molto si è discusso e si continua a discutere sull'identità dei gruppi di intellettuali che si sono assunti l'onere di rifondare una autodefinizione in chiave giudaica nella fase successiva alla catastrofe, così come estremamente complesse sono le argomentazioni che gli studiosi hanno messo in campo per definire i rapporti tra le *élites* giudaiche del periodo e i successivi gruppi rabbinici. Ciò che qui posso soltanto ricordare è che è sicuramente riduttivo ritenere che il rabinismo derivi, *sic et simpliciter*, dai gruppi farisaici, se non altro perché non sono per nulla chiari la stessa identità e il ruolo assunto da quelli che definiamo farisei nel con-

testo della cultura giudaica di epoca romana antecedente alla caduta del tempio. Il problema, come si vede, riguarda sempre l'utilizzo delle categorie classificatorie derivanti dall'opera storiografica di Flavio Giuseppe, che appaiono, almeno agli occhi di taluni interpreti, come una lente di osservazione piuttosto deformante se applicata a contesti culturali fluidi e magmatici, di certo molto più fluidi e magmatici di quanto lo stesso Giuseppe non faccia emergere all'interno della sua stessa trattazione (cfr. *supra*, spec. pp. 318-9).

*2 Baruc e 4 Esdra* appaiono come "macchine discorsive" di stampo visionario in cui la Torah è una particolare autodefinizione in chiave giudaica, interamente fondata sulla legge e sul valore simbolico del tempio, assumono una importanza centrale. Entrambi gli scritti respirano un'atmosfera in cui la Torah è strumento di identificazione totalizzante, in un programma di cementazione chiaramente rivolto *ad intra* e in cui si cerca di abbattere definitivamente il muro di separazione tra culto e vita ordinaria. Siamo in un quadro culturale piuttosto vicino all'attività scribale portata avanti da Jochanan ben Zacchai (ca. I secolo-80 d.C.)<sup>13</sup>, stando almeno alla ricostruzione avanzata da Jacob Neusner (cfr. 1970), contraddistinto da un ceto di dominatori della comunicazione stratificato al suo interno ma che aveva assunto sempre maggiore influenza, almeno a partire dall'epoca persiana, e in cui lo studio e la riattivazione di materiali tradizionali (o reinventati come tali), per produrne a loro volta di nuovi, rappresentavano «il centro e l'essenza dell'intera vita» (Stemberger, 1979, trad. it. p. 15).

La funzione culturale, e dunque realmente politica, assunta dalla classe scribale nella fase successiva alla catastrofe, che si riverbera negli scritti visionari menzionati, appare con notevole evidenza nella visione finale, già più volte richiamata, del *4 Esdra* (14,1-48). L'autore non solo sembra identificare le tavole celesti con le stesse scritture di Israele (cfr. Satlow, 2014, trad. it. spec. p. 383) – che qui assumono anche una forte conformazione materiale o fisica in quanto passibili di distruzione con il fuoco (cfr. *4 Esdra*, 4,21) – ma ritiene che in esse vi siano due livelli di significato sovrapposti, uno superficiale, coincidente con il senso letterale, e uno occulto, accessibile soltanto a un conoscitore esperto dei rituali connessi alla lettura e alla riattivazione di questi stessi precedenti autorevoli.

Al termine del libro, come peraltro abbiamo già visto, Jhwh comanda a Esdra di scegliere cinque scribi che prendano con sé una quantità di tavolette scrittore e di stabilirsi insieme in un campo, dove digiunano per

40 giorni e durante i quali Jhwh in persona detta loro ciò che bisogna trascrivere. Due sono i generi di rivelazione messi su carta, i 24 libri, le opere che ancora oggi costituiscono la Bibbia ebraica (cfr. Stone, 1990, pp. 418-9, 441) – «la punta dell'iceberg costituita dalla rivelazione divina nella sua interezza» (Satlow, 2014, trad. it. p. 385) – e i 70 accessibili solo ai sapienti, nei quali scorre il vero «fiume della conoscenza» (4 *Esdra*, 14,47 = AAT I, p. 487).

Nella fase successiva alla catastrofe, la tecnologia della scrittura, già ampiamente al centro dei resoconti visionari giudaici più antichi, sebbene intesa in senso piuttosto lato come *medium* di riattivazione di precedenti ritenuti autorevoli e circolanti in varie forme e con diverse funzioni comunicative, viene assunta per riaffermare l'esistenza di una rivelazione scritta ancora occulta e che deve rimanere tale se non viene rimodulata da tecnici preposti proprio a tale scopo:

La profanazione del santuario di Gerusalemme non indicava perciò il rinnegamento dell'alleanza stretta da Dio con Israele, ma rappresentava al contrario l'occasione di rinnovare quel medesimo patto con una nuova rivelazione da parte di Dio, anche se quest'ultima era simile alla precedente. Tale nuova rivelazione era strettamente legata [...] agli scribi (Satlow, 2014, trad. it. p. 386).

Il ruolo scribale, in questo quadro, testimonia anche che si è piuttosto affermata l'esistenza di una rivelazione pubblica – oramai non più nelle esclusive mani degli scribi, ma soggetta alla manipolazione e riattivazione portate avanti da altri prosumatori difficilmente controllabili – a cui viene quindi opposta una tecnica di riesumazione di altri materiali, di certo connessi ai primi, ritenuti capaci di aprire i nuovi significati celati nella stessa letteratura pubblica.

Emerge, con sempre maggiore evidenza, una tendenza, propria degli scribi che portano avanti un programma di autodefinizione in chiave giudaica, di autoseparazione che, pur fondandosi sulle nuove conquiste della comunicazione occorse nel più ampio contesto del Mediterraneo antico (la possibilità di attingere conoscenze ulteriori da una sorta di rivelazione oracolare legata anche a una abilità o esperienze professionali incentrate proprio sulla riattivazione di materiali precedenti), vede l'istruzione prettamente giudaica come il frutto di un *surplus* rivelativo derivante, in maniera esclusiva, dalla Torah e da Jhwh, che forniscono le chiavi con cui «aprire la via a questa grande rivelazione» (*ibid.*, trad. it. p. 387).

Il 4 *Esdra* è certamente stato al centro di trasferimenti culturali di notevole importanza, come testimoniano le citazioni e i riferimenti che ritroviamo in Clemente di Alessandria, in Girolamo e soprattutto in Ambrogio; ciò nonostante, la sua afferenza agli ambienti scribali palestinesi, a loro volta pesantemente influenzati dalle rivoluzioni culturali e comunicative che stavano incominciando ad attraversare l'impero romano tra il I e il II secolo d.C. (su cui cfr. Stroumsa, 2005, trad. it. spec. pp. 34-59), appare abbastanza certa, così come evidente è la profonda connessione tra il testo e le reazioni intragiudaiche seguite al definitivo manifestarsi dell'egemonia romana in terra di Israele.

Di diversa ambientazione, ma collocabili nella stessa congiuntura cronologica, sono invece l'*Apocalisse di Abramo* e l'*Apocalisse greca di Baruc* (o 3 *Baruc*), resoconti visionari molto probabilmente legati a contesti elitari giudaici presenti e attivi nelle grandi città di epoca romana.

L'*Apocalisse di Abramo*, stando almeno alla sua attuale forma paleoslava, deriva molto probabilmente da un testo greco tradotto dal semitico o, anche, da uno originariamente redatto in un greco fortemente semitizzante. Se è senza dubbio agevole collocare una particolare forma di questo scritto nel tempo – le allusioni alla distruzione del tempio lo riconducono a una fase tra la fine del I e il II secolo d.C. – molto più difficile è la sua contestualizzazione geografica. Tuttavia, tutta la prima parte dell'opera, incentrata sulla vita di Abramo precedente alla sua conversione all'unico dio Jhwh (cfr. spec. 1-8), in cui il patriarca opera come artigiano fabbricatore di idoli all'interno della bottega paterna in un ambiente costellato di diverse attività imprenditoriali, sembra respirare un'atmosfera fortemente urbana e sottoposta a coabitazioni religiose e culturali estremamente ravvicinate; tra i molti elementi che si potrebbero richiamare, i nomi delle divinità straniere contenuti nel capitolo 6, molto spesso corrotti o non facilmente identificabili, rimandano in un modo o nell'altro a un ambiente egiziano – si pensi alla menzione del dio «Zuch» in 6,7, che pare rifarsi al «Zouch» dei papiri greci (cfr. AAT III, p. 79, e Philonenko-Sayar, Philonenko, 1981, *a.l.*).

Se la collocazione egiziana, o più generalmente *fuori* dalla Palestina, è plausibile, l'uso e la ripresa di un resoconto visionario in un greco fortemente semitizzante (o addirittura in ebraico o aramaico) dovrebbero rimandare a un quadro culturale elitario fortemente ripiegato su sé stesso, abbastanza circoscritto e votato a un programma di autodefinizione *ad intra*, che non solo vede nella distruzione del luogo di culto un evento



derivante dalle precedenti mancanze del popolo di Israele (condividendo, in sostanza, la prospettiva degli ambienti scribali che stanno dietro a *2 Baruc* e *4 Esdra*), ma arriva a individuare nella commistione con i pagani la causa prima e decisiva della sciagura che lo ha investito (e che Abramo vede proiettata nel futuro).

Una linea di demarcazione tra Israele e i gentili meno netta rispetto a quella dell'*Apocalisse di Abramo* appare nel *3 Baruc*, la cui composizione è quasi certamente avvenuta direttamente in greco. Come abbiamo già avuto modo di osservare, le rivelazioni celesti e alcune immagini presenti nell'opera (ad esempio quelle di impostazione eliocentrica o le speculazioni incentrate sulla fenice; cfr. *supra*, pp. 240-2) sembrano rimandare, in modo più evidente che non nel caso dell'*Apocalisse di Abramo*, a una ambientazione egiziana.

Come in *2 Baruc*, secondo il suo omologo greco l'origine del male sulla terra deriva dal peccato di Adamo, che qui mangia però da una vite. Il nuovo innesto piantato da Noè dopo il diluvio indica che la tentazione continua e che i peccatori muoiono per imitare Adamo. A causare la distruzione di Gerusalemme è stato dunque il peccato degli Israeliti, che Jhwh ha punito conformemente a quanto annunciato in Dt 32,21. In questo quadro, emerge una visione della commistione meno connotata rispetto a quella presente nell'*Apocalisse di Abramo*, completamente incentrata sulla polarizzazione Giudei *vs* pagani. Nel *3 Baruc*, la contrapposizione è più generica e riguarda, essenzialmente, coloro che sono giusti – perché si sono comportati in conformità a certi dettami – e gli empi o anche «coloro che trascorrono male la vita» (4,5 = AAT III, p. 214), coloro che hanno commesso o hanno provocato «fornicazioni, adulteri, rapine, maldicenze, spergiuri, gelosie, ubriachezze, contese, invidia, mormorazione, insinuazione, idolatria, divinazione» (13,4; trad. it. in *ivi*, p. 230).

È un catalogo che ricorda abbastanza le cosiddette *Sentenze* dello Pseudo-Focilide (II-I secolo a.C., provenienti dal giudaismo ellenizzato di Alessandria) e il Papiro di Bologna n. IV e che ritroviamo ampiamente rimodulato, in prospettiva escatologica, nell'*Apocalisse di Pietro* (cfr. *supra*, pp. 255-6), in cui il compimento del male, inscindibilmente legato alla natura umana e mortale dei discendenti di Adamo, si concretizza in un ordine di azione morale più generico, non necessariamente connesso alla trasgressione delle norme della Torah.

A differenza degli altri scritti composti dopo la caduta del tempio, l'*Apocalisse di Abramo* e il *3 Baruc* non sembrano particolarmente interessati a

evidenziare la centralità della Torah in quanto vero e proprio testo scritto; emerge, in sostanza, un programma comunicativo di autodefinizione *ad intra* incentrato sulla riattivazione delle vicende di un personaggio autorevole della tradizione giudaica ancestrale come Abramo, *exemplum* di una conversione all'interno di ambienti letteralmente dominati dalle divinità altre, o sulla figura di Baruc, il segretario di Geremia e lo scriba, che però qui appare quasi del tutto privo delle sue funzioni precedenti e che, attraverso il ricorso al discorso visionario, riformula episodi presenti *anche* nella Torah in una luce realmente inedita, ri assemblando e ricongiungendo elementi di diversa provenienza, non necessariamente legati ad auto-definizioni giudaiche in senso legalista o dai tratti identitari strettamente connessi al nomismo del patto.

### Vedere il divino in Asia Minore alla fine del I secolo d.C.: l'Apocalisse di Giovanni

Come abbiamo cercato di evidenziare, l'idea che vede nel giudaismo diasporico un monolite interamente disinteressato alle prassi culturali così come presenti nella Torah va messa da parte, e allo stesso modo va del tutto ridimensionata una contrapposizione netta tra il giudaismo diasporico e quello palestinese – come se questi fossero blocchi in sé conchiusi e sostanzialmente incomunicabili. Il presupposto di simili polarizzazioni è sempre e comunque quello della centralità sistemica quasi assoluta – a sua volta derivante da una particolare cristallizzazione del concetto stesso di sistema – della legge mosaica; quanto detto finora, di contro, invita a tenere a mente che l'etichetta “giudaismo” non può essere definita nei termini di una singola percezione, ma come un vero e proprio *range* di percezioni e riproposizioni inserite in *networks* rimandanti a continui scambi e osmosi, per cui è compito dello storico affinare e perfezionare i processi di manipolazione e reinvenzione attestati nella documentazione.

Non si tratta di prendere posizione a favore del giudaismo della Torah come sistema in sé conchiuso e tutto sommato autosufficiente ricostruito da Ed P. Sanders (cfr. 1992), o per la pluralità estrema (i “giudaismi”) sostenuta da Jacob Neusner (cfr. spec. 2000), ma di chiarire e mettere in luce come ogni cultura, sia essa fondata sull'oralità o sulla interazione di differenti *media* comunicativi (tra i quali ciò che definiamo “religione”, come

complesso di pratiche e di testi), produca esiti autodefinitori fortemente contestuali e, quindi, manipolabili – nonostante ciò accada sempre all'interno di un universo mentale riconoscibile come tale, a volte in modo più immediato, in altri casi in modo più difficoltoso – dai diversi attori sociali che possono comporre una medesima scena culturale.

In un quadro giudaico complesso, tra il I e il II secolo d.C. fanno la propria comparsa una serie di innovazioni di carattere tecnologico ed ecosistemico, nel senso che influenzano e sono a loro volta influenzate dai mutamenti occorsi nelle stesse strutture sociali e nelle conseguenti autodefinizioni derivanti dall'appartenenza a quelle stesse strutture.

Come abbiamo finora visto, la conoscenza religiosa, come ogni forma di conoscenza, è stata per molto tempo precaria. Nonostante la sua notevole diffusione, questa era comunque distribuita in maniera piuttosto irregolare, per cui ciò che si conosceva era contenuto soprattutto in pratiche e narrazioni che mutavano in modo costante (perché funzionali a gruppi specificamente volti alla loro manipolazione), così come in convenzioni sullo spazio e sul tempo «le quali trovavano la loro espressione nell'architettura di particolari luoghi e nei calendari, ma cambiando molto, da casa a casa, da luogo a luogo» (Rüpke, 2016, trad. it. p. 293).

A partire dall'epoca tardoellenistica, e con una notevole implementazione durante l'epoca romana, l'agire religioso delle *élites* incomincia a mutare le condizioni della comunicazione religiosa; l'espansione imperiale, la competizione aristocratica e la migrazione, forzata o spontanea, conducono a una vera e propria esplosione di esperienze e opzioni religiose; in questo quadro, che comporta anche un notevole allargarsi del concetto stesso di *élite* (attorno al quale gareggiano a essere inclusi anche attori sociali e culturali prima impensabili), gli intellettuali si attrezzano per andare incontro alla sempre più crescente domanda che vuole fare della religione *anche* un oggetto discorsivo, una vera e propria “macchina” con cui supportare o sostenere una particolare autodefinizione in chiave *élitaria* o come mezzo di ingresso in particolari ambienti grazie ai quali riposizionarsi rispetto al macrosistema di appartenenza.

In questo stesso quadro, si registra il proliferare, tra il I e il II secolo d.C., di figure profetiche anche in ambienti piuttosto distanti da quelli che qui ci interessano. Cassio Dione, lo storico di lingua greca vissuto tra il II e il III secolo d.C., ricorda come sia a un certo punto comparsa a Roma, intorno al 7 d.C., una donna che pretendeva di essere divinamente posseduta e che aveva delle lettere graffiate sul braccio, tanto che lo stesso Augusto fu

costretto dal sentimento generale a promettere dei giochi in onore della Grande Madre (cfr. Cassio Dione, *Storia romana*, 55,31,2-3). Ma come ricordato sempre da Rüpke (cfr. *ivi*, trad. it. pp. 301-2), all'inizio del 38 d.C., uno schiavo di nome Machaon salì sul *pulvinar* di Giove Capitolino pronunciando oscuri anatemi profetici, e prima uccise un cane e poi sé stesso (Cassio Dione, 59,9,3). Tale implementazione profetica e/o visionaria sembra trovare conferma proprio nella circolazione degli stessi testi visionari giudaici, che si pongono all'interno di ampi e stratificati *networks* di comunicatori religiosi in diversi ambienti dell'impero, peraltro in una fase abbastanza precoce della loro storia trasmissiva.

Questi attori della comunicazione religiosa non vanno letti solo come cani sciolti che vanno in giro pronunciando oscuri anatemi o arzigogolate profezie – sebbene in molti casi l'aspetto che più salta agli occhi sia questo, come sembra avvenire in Cassio Dione –, ma come specchi di più ampie e profonde dinamiche sociali e comunicative legate all'attività di veri e propri tecnici che tentano di rispondere a un mondo sempre più “globalizzato” e in cui la competizione tra individui o gruppi, per assicurarsi una certa agibilità all'interno di uno stesso scenario, si fa più aspra e spietata; per questo il loro girovagare da una città all'altra emerge soprattutto come un mezzo con cui allargare ulteriormente il proprio pubblico di riferimento.

In tale contesto, inoltre, si osserva il proliferare di corporazioni che operano sotto l'egida di una particolare collocazione religiosa (e che spesso implica anche complesse autodefinizioni in chiave etnica e/o geografica comunque manipolabili in modo più o meno vistoso), spesso sorte per tutelare determinati mestieri o gli appartenenti a uno stesso ceto emergente, in altri casi legate a strutture domestiche abbastanza ramificate e che intendono accreditarsi presso gli organi rappresentativi della città o addirittura della regione (sul tema, cfr. Harland, 2003)<sup>14</sup>; in questi contesti, i tecnici della comunicazione religiosa avranno certamente trovato terreno fertile per implementare il proprio pubblico di riferimento, soprattutto congegnando complesse macchine discorsive, a volte prettamente orali, in altri casi trasposte in veri e propri testi, con cui andare incontro a bisogni autodefinitivi soprattutto *ad intra* ma, come vedremo a breve, spesso anche *ad extra*; rispetto a queste collettività, inoltre, il *medium* religioso avrà trovato uno spazio dove collocarsi in maniera più o meno permanente, rimodulando strutture gerarchiche già esistenti in funzione delle nuove specializzazioni comunicative, ma spesso continuando anche a svolgere la

propria azione, spostandosi continuamente alla ricerca di nuovi contesti da colonizzare o ricolonizzare.

L'autore dell'Apocalisse dice di chiamarsi Giovanni ed è molto probabilmente un credente in Gesù legato a una forte autodefinizione in chiave giudaica, vissuto alla fine del I secolo d.C.<sup>45</sup> all'interno di contesti altamente urbanizzati – come d'altronde sottolinea lui stesso quando menziona le 7 città a cui sono inviate le rispettive lettere visionarie (cfr. Ap 2-3) – e connessi a forme di associazionismo collettivo assimilabili, da un lato, alle corporazioni volontarie un po' ovunque presenti nelle stesse città menzionate in Ap 2-3 (cfr. Harland, 2003, spec. pp. 19-94), dall'altro a vere e proprie strutture domestiche ramificate in insiemi e sottoinsiemi relazionali che toccano i *patroni* e i loro vari *clientes*, o anche forme di affiliazione di marca strettamente religiosa ed etnica come le sinagoghe e le *ekklēsiai* paoline.

In un simile quadro descrittivo, Giovanni appare come uno che parla a distanza, o *in absentia* (egli si trova a Patmos quando scrive il suo resoconto visionario; cfr. Ap 1,9), mostrandosi come un tecnico del sapere visionario di natura itinerante, capace di dominare la scrittura e i procedimenti di invenzione o reinvenzione della tradizione con cui arrivare a produrre nuovi strumenti comunicativi e offrirli a un pubblico di fruitori potenzialmente o sicuramente interessato. In questo contesto, inoltre, va sottolineato come il programma di autodefinizione in chiave strettamente giudaica proposto da Giovanni riguardi, innanzitutto, il rapporto tra l'appartenenza al giudaismo (o a una particolare forma di giudaismo) e l'adesione alla fede in Gesù. Le lettere, già menzionate, con cui si apre lo scritto tendono più o meno tutte a sottolineare come, per essere veri Giudei, e dunque Giudei che si definiscono tali *nell'* appartenenza a Gesù, sia necessario continuare a osservare talune norme alimentari, evitando il più possibile di mischiarsi con coloro che non sono Giudei (o che non si definiscono più tali) o che si definiscono così secondo modalità più aperte o meno esclusive (cfr. Arcari, 2016a, spec. pp. 262-9).

Giovanni offre dunque ai propri fruitori un discorso visionario fortemente improntato a una autodefinizione giudaica come adesione a un insieme di prassi delimitanti rispetto all'esterno, evidentemente per andare incontro a demarcazioni in cui un particolare confine identitario appare minacciato di continuo da una vita ordinaria fatta di relazioni e scambi continui con altri che si dichiarano ugualmente Giudei ma che

vivono questa stessa giudaicità in maniera diversa, o con coloro che con una autodefinizione di questo tipo non hanno nulla a che spartire.

Va sottolineato come una simile dinamica sembri spiegare un ulteriore elemento che emerge dalla nostra apocalisse. Giovanni fa più volte uso di termini desueti, in molti casi difficili da decodificare in maniera precisa<sup>16</sup>, altre volte di parole tecniche<sup>17</sup>, in altri casi di veri e propri *hapax legomena*, termini non attestati altrove in tutta la letteratura di lingua greca.

È soprattutto il caso della voce *rheda* (o *rhedon* o anche *rhedē*) che compare nella lista dei 29 articoli di merce nel lamento dei mercanti su Babilonia in Ap 18,12-13. In tutta la letteratura greca precedente la parola è sconosciuta, mentre appare in Ippolito (III secolo d.C.), che però riporta proprio il nostro testo tratto dall'Apocalisse (cfr. *L'anticristo*, 41,20) e, nella sua forma variata *rhaida*, nel *Decreto di Diocleziano* (cfr. *Inscriptiones Graecae*, v, 1, B, col. II, 70). Se il diminutivo greco *rhedion* appare comunque nel lessico di Elio Erodiano (III secolo d.C.) e in altri quattro lessici che lo ricopiano (Esichio, Fozio e la Suda, tra il v e il x secolo d.C.), dal retore Quintiliano (I secolo d.C.) apprendiamo che il latino *raeda* è voce gallica utilizzata tra gli altri da Cicerone (cfr. Quintiliano, *Istituzione oratoria*, I, 5,57,2 e 5,68,8). Il Cicerone citato da Quintiliano impiega ripetutamente il termine nell'arringa contro Clodio, dove dice che Milone, per il fatto di viaggiare in *raeda* con la famiglia e il *raedarius*, non poteva essere l'assalitore, che dunque non può essere altri che Clodio, quel giorno a cavallo. Dall'impiego del termine nella lingua latina si deduce, comunque, che *raeda* fa riferimento a un cocchio abbastanza costoso e, come tale, elitario, e per questo figura bene nella lista di merci pregiate che, secondo Giovanni di Patmos, resteranno invendute nei depositi dopo che Babilonia verrà annientata (per la discussione sul termine greco, cfr. Biguzzi, 2005, pp. 41-2).

Credo sia lecito chiedersi come poteva un uditorio, quand'anche stratificato, comprendere termini così tecnici e legati, peraltro, a un mercato del lusso di certo non di ampia diffusione. In molti casi la loro presenza in testi abbastanza noti poteva senz'altro venire in soccorso, ma in altri credo che questa non sia sufficiente. La risposta potrebbe venire dalla presenza di associazioni legate a un simile commercio o, comunque, a corporazioni mercantili attive in Asia Minore alla fine del I secolo d.C., nelle quali potevano, di tanto in tanto, circolare beni di questo tipo e che il nostro Giovanni tiene presenti quando assembla il suo resoconto visionario, for-

anche direttamente sollecitato in tal senso dai suoi stessi fruitori o legato lui stesso ad ambienti più o meno simili (sulle associazioni mercantili che trattavano anche beni di lusso, in relazione proprio alla descrizione dell'Apocalisse, cfr. Kraybill, 1996, pp. 102-41).

Vedere il divino tra Roma, l'Egitto e la Siria (II secolo d.C.):  
il *Pastore di Erma*, l'*Apocalisse di Pietro* e l'*Ascensione di Isaia*

Rüpke (cfr. 2011, trad. it. pp. 83-110) ha sottolineato con forza come il *Pastore di Erma* possa essere riconducibile a una associazione volontaria attiva a Roma nella metà del II secolo – come si legge anche verso la fine del *Frammento muratoriano*, in cui troviamo che Erma scrisse il *Pastore* quando era “vescovo” di Roma il fratello Pio, il che ci porta proprio verso gli anni compresi tra il 140 e il 150 d.C. (cfr. Simonetti, 2015, p. 181; cfr. anche Castelli, 2008) –, vicina ad ambienti legati alla produzione del sale. Credo si possa ritenere il testo, al di là del linguaggio tecnico pure impiegato in alcuni passaggi, come una forte testimonianza interna a classi imprenditoriali continuamente sottoposte a rischi di depauperamento o a improvvise accelerazioni economiche (cfr. Urciuoli, 2018, pp. 217-22).

Ciò che più risalta, a ogni modo, nel caso del *Pastore*, è proprio l'attività di tecnici della visione, in questo caso piuttosto stanziali e che vivono in un'atmosfera di forte competitività (si veda, a tal proposito, l'*XI Mandato*, su cui cfr. anche *supra*, pp. 250-1), che si rivolgono alle variegate posizioni dirigenziali interne alla corporazione (nelle figure degli apostoli, episcopi, dottori, diaconi, nonostante non siano affatto chiare le funzioni attribuite a ciascuno; cfr. 13,1; 92,4) per acquisire una certa credibilità.

Il testo fornisce utili notazioni proprio in merito all'attività dei tecnici della comunicazione divina: Erma si serve di un'altra cerchia di persone per ammonire un certo Massimo non noto a tutti (7,4), una donna di nome Grapte ha dovuto leggere il testo a vedove e orfani (8,3), mentre uno chiamato Clemente lo ha fatto circolare in forma di lettera (*ibid.*). Erma appare come uno specialista abbastanza in ascesa e che vuole e può approfittare del contesto al quale si rivolge, composto di “borghesi” o di imprenditori appartenenti a una classe di *businessman* certamente stratificata al suo interno, mosso da interessi comuni e volto a rappresentarsi al suo stesso interno secondo particolari modalità di autodefinizione identitaria e religiosa.

Proprio il fatto che gli stessi destinatari sembrino incoraggiare Erma ad avere sempre nuove visioni, come trapela da più di un elemento presente soprattutto nelle parti introduttive alle differenti sezioni che compongono l'opera (tanto che è possibile intravedere negli stessi paratesti inclusi nello scritto la testimonianza di una vera e propria composizione in differenti fasi; cfr. Simonetti, 2015, spec. pp. 183-6), oltre che a ricopiare e tradurre il proprio resoconto rapidamente in varie lingue, «prova quanto il successo di questa terapia di lettura condusse a trasformazioni individuali all'interno dell'assemblea (*ekklēsia*) e a modificazioni della sensibilità e della condotta di vita (*metanoia*)» (Rüpke, 2016, trad. it. p. 303).

Più oscuro, ma non meno legato al nuovo quadro della comunicazione proprio della storia culturale del II secolo d.C., è il caso dell'*Apocalisse di Pietro*. La tesi che per molto tempo ha tenuto banco è quella di Richard Bauckham, secondo cui era possibile collocare lo scritto, originariamente redatto in greco, all'epoca della seconda guerra giudaica, tra seguaci di Gesù di provenienza palestinese o, al massimo, siriana (cfr. Bauckham, 1994). Uno tra i molti elementi che ha portato lo studioso a individuare questa particolare ambientazione deriva sicuramente dall'analisi del capitolo 14 della versione greca trasmessa dal frammento Rainer (databile al V secolo d.C.) – la conclusione del discorso del Cristo risorto ai discepoli, più in particolare a Pietro, sui segni della fine del mondo –, in cui l'Anticristo sembra essere rappresentato proprio con i tratti di Simon Bar Kochba, l'eroe demoniaco, almeno secondo i seguaci di Gesù, che li avrebbe perseguitati e uccisi proprio nelle fasi più drammatiche dell'ultimo tentativo di sollevazione giudaica contro il potere imperiale di Roma.

Norelli ha ulteriormente sostenuto la tesi di Bauckham, sottolineando come l'*Apocalisse di Pietro* vada ricondotta a «un ambiente giudeocristiano legato alla memoria di Pietro in Siria-Palestina» che disponeva «del quadro apocalittico in cui poteva inserire, con una funzione centrale, la notizia della morte dell'apostolo», peraltro in un contesto come quello successivo alla definitiva caduta di Israele, ben più adatto a «generare in gruppi cristiani legati al giudaismo una prospettiva teologica così drammatica» (Norelli, 1994, pp. 200-1).

In un contributo più recente, Tobias Nicklas ha nuovamente ripreso la questione della datazione e della provenienza dell'*Apocalisse di Pietro* soprattutto nella sua veste greca, mettendone in rilievo la vicinanza a tratti ideologici e linguistici propriamente alessandrini (cfr. Nicklas, 2017). Più in particolare (ma cfr. anche *supra*, pp. 255-6), lo studioso riprende alcune



osservazioni di Jan Bremmer (cfr. spec. 2010), secondo cui l'*Apocalisse di Pietro* andrebbe ricondotta a un quadro culturale fortemente osmotico, in cui elementi greco-orfici, giudaico-ellenistici e protocristiani si sarebbero influenzati a vicenda.

Come si vede, nessuna delle tesi proposte sembra avere a suo sostegno elementi *totalmente* decisivi – e non potrebbe essere altrimenti, vista la difficoltà di rinvenire elementi validi *una volta per tutti* rispetto all'una o all'altra collocazione e che vadano al di là di ciò che troviamo *all'interno* dello stesso resoconto visionario. Mi pare comunque di poter sottolineare la maggiore "comodità" della tesi di Nicklas, che sembrerebbe soprattutto dare ragione della presenza di *più* versioni greche del nostro testo (quella del Papiro Gizeh rinvenuto nella necropoli di Akhmim, quella del frammento Rainer e quella alla base della successiva versione etiopica).

Sicuramente più prossima al contesto siriano è invece l'*Ascensione di Isaia*, stando almeno agli studi di Norelli e al lavoro dell'*équipe* di studiosi italiani che ha portato all'edizione critica del testo (cfr. Bettiolo *et al.*, 1995; Norelli, 1995). Come abbiamo peraltro già ricordato proprio sulla scorta dell'analisi di Norelli (cfr. *supra*, spec. pp. 139-40), l'opera nella sua interezza può essere riconducibile ad alcuni ambienti profetici attivi attorno alla città di Antiochia di Siria (o sull'Oronte), tra il I e il II secolo d.C., che hanno evidentemente lavorato attorno a materiali in vario modo connessi alla figura di Isaia per rimodularli come strumenti di autodefinizione identitaria e di propaganda interna (cfr. spec. Norelli, 1994, pp. 235-48, 271-5).

Lo scritto si presenterebbe come testimonianza di due distinte fasi della storia di questi gruppi, in cui materiali e scritti di varia natura appaiono come strumenti con cui sostenere o ristabilire la stessa autorità visionaria evidentemente messa in crisi da altre componenti fattesi nel frattempo avanti (cfr. *ivi*, pp. 93-113). In un simile quadro, la sezione che oggi costituisce i capitoli 6-11 rappresenterebbe lo scritto contro cui polemizza la successiva aggiunta di 1-5 (cfr. spec. *ivi*, pp. 66-7).

Tutti i casi considerati nell'ultima parte di questo capitolo mostrano abbastanza chiaramente come il resoconto visionario, tra il I e il II secolo d.C., assuma le fattezze di uno strumento comunicativo consolidato, sebbene le fonti e i contesti delle rivelazioni varino considerevolmente: avanzare pretese di legittimità in corporazioni attive in ambienti altamente urbanizzati (l'*Apocalisse di Giovanni* e il *Pastore di Erma*), avallare o promulgare programmi di autodefinizione religiosa in contesti fortemente osmotici e legati a *networks* e a coabitazioni pervasive (l'*Apocalisse di*

*Pietro*), oppure sostenere, all'interno di gruppi particolari, dinamiche di conflitto fondate sulla composizione e sulla manipolazione di materiali precedenti ritenuti autorevoli (*l'Ascensione di Isaia*).

L'autorità visionaria, sia come esperienza di contatto diretto con il divino, sia nella sua riformulazione testuale, appare più facile da ottenere, forse non più facilmente di prima ma certamente da parte di soggetti provenienti da diverse posizioni sociali (nell'ambito del giudaismo del secondo tempio e di epoca ellenistica, di contro, questa forma di comunicazione appare strettamente connessa a quadri istituzionali piuttosto circoscritti e che fanno del *medium* di stampo propriamente oracolare, sia esso orale o scritto, uno strumento dalle forti connotazioni pratiche, in vista dell'affermazione di una particolare egemonia culturale e/o religiosa). Ciò condurrà inevitabilmente e progressivamente a percepire la modalità di comunicazione visionaria come dissidenza, con tutto ciò che ne conseguirà all'interno e in relazione a contesti fortemente istituzionalizzati o tendenti a una sempre più rigida istituzionalizzazione su larga scala.

## Conclusioni

Il mettere in primo piano l'apocalittica come complesso teologico autonomo all'interno del giudaismo del secondo tempo e nel cristianesimo antico ha inevitabilmente comportato una essenzializzazione del concetto stesso e di ciò che esso sembrerebbe o dovrebbe implicare. Quasi come uno spettro, nel panorama degli studi e delle ricerche si aggira la tipizzazione del profeta a suo tempo fatta propria da Max Weber, come «portatore di carisma puramente personale che annuncia in forza della sua missione una dottrina religiosa o un comando divino» (Weber, 1956, trad. it. p. 446). Il considerare elementi essenziali o le costanti del carisma una missione peculiare e un annuncio prettamente religioso, unitamente all'idea che il carisma stesso sia «una qualità [...] propria di una persona individuale, in virtù della quale l'individuo è tenuto separato dalla gente comune e trattato come se fosse dotato di poteri e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in senso specifico» (ivi, p. 238 [con lievi modifiche]), hanno inevitabilmente condotto a ritenere che il tipo del profeta sia *chiaramente* distinguibile da altri specialisti religiosi, in quanto chiamato a una missione contraddistinta da una predicazione intensamente emotiva.

Qui entra, in modo quasi inevitabile, la portata politica dell'attività profetica, o anche visionaria, non a caso affrontata da Weber (1917-19) nella sua monografia sul giudaismo antico. Weber tratta delle attese messianiche nel contesto delle dinamiche intellettuali e culturali del giudaismo pre- e postesilico; a una forma di religiosità intellettualistica e razionale, che trova la sua massima concretizzazione nella Torah e nel sacerdozio gerosolimitano, si affianca una forma di tipo estatico o profetico, per lui proveniente dal Nord della Palestina, emergente in maniera per certi versi diluita, se non realmente annacquata, all'interno delle grandi collezioni profetiche successive proprio alla luce del "puritanesimo" sacerdotale, senza tuttavia mai perdere del tutto i propri tratti di esperienza religiosa difficilmente irreggimentabile.

La profezia estatica, tentando di trovare una via di conciliazione con la visione sacerdotale, arriva a produrre un'etica spirituale prettamente interiore, a fronte della religiosità istituzionale completamente incentrata sulle pratiche sacrificali, poggiando su forme di liberazione rimandanti al futuro escatologico, nonostante questa stessa aspettativa non abbia mai raggiunto

il punto centrale della religiosità [...]. Ciò era reso possibile dall'antico *berith* di Jahvè con Israele, dalla sua promessa in relazione alla critica del misero presente. Ma solo l'impeto della profezia fece di Israele, in questo modo unico nel suo genere, il popolo della "speranza" e dell'"attesa" (ivi, trad. it. p. 1071).

La famosa e discussa idea weberiana del "disincanto" (o "disincantamento") del mondo (*Entzauberung [der Welt]*) – nella sua visione storico-sociologica un passaggio fondamentale nel processo di secolarizzazione proprio della modernità – ha spesso agito, in un modo o nell'altro, al fondo delle ricerche sulla permanenza dell'apocalittica nei successivi movimenti di rivolta contro l'ordine costituito, ravvisando nella laicizzazione delle istanze proprie della religiosità carismatica ed estatica, tipica della comunicazione *vis-à-vis* con il divino, un punto di innesco fondamentale.

La contrapposizione fatta propria da Weber tra religiosità estatica, come forma di contatto diretto e non mediato, e il puritanesimo sacerdotale – in cui è facilmente riconoscibile la contrapposizione tutta protestante tra religione spirituale ed etica e il formalismo istituzionale – è risultata funzionale, dal punto di vista delle successive riformulazioni teologiche e apologetiche, su più fronti: come mezzo per separare il profetismo biblico dal giudaismo della Torah e considerarlo una vera e propria *praeparatio evangelica*; ma anche come strumento con cui tracciare linee di confine assolute tra una comunicazione diretta con il divino di tipo originario, e dunque di per sé quasi perfetta (quella profetica), e le sue successive imitazioni, stretto appannaggio di gruppi minoritari o realmente "eretici" (e dunque come tratto caratteristico e tipico dell'apocalittica e degli ambiti successivi in cui questa forma di religiosità sarebbe stata riattivata: gnosticismo, montanismo, catarismo, "mistica" femminile ecc.)<sup>1</sup>.

L'apocalittico, proprio sulle ceneri della distinzione weberiana, diventa così anche il prototipo dell'oppositore all'ordine costituito, un *typos* del contestatore dello *status quo*, la cui attività può concretizzarsi in una vera e propria lotta armata in nome dell'esclusività del messaggio da lui propu-

gnato e di una missione di per sé connotata di autenticità proprio in virtù del contatto diretto con il divino esperito *in prima persona*.

Norman Cohn, autore di un importante studio sulle correnti apocalittico-millennaristiche dell'Europa medievale, nelle conclusioni del suo lavoro sembra rendere totalmente operativa la tesi weberiana del disincantamento quando afferma l'esistenza di dirette connessioni tra i movimenti eretici da lui analizzati e le espressioni storiche offerte dai totalitarismi del XX secolo (Cohn, 1961). Nella visione offerta da Cohn, l'ideologia comunista e quella nazista, nonostante le enormi differenze che le contraddistinguono, molto devono «a quell'antico corpo dottrinale che costituiva la tradizione apocalittica popolare», per cui sarebbe in entrambi riconoscibile come fonte comune «una tradizione apocalittica molto antica», che avrebbe portato i suoi continuatori a ritenersi parte di una «élite incaricata della missione di condurre la storia al suo coronamento e di instaurare il Millennio rovesciando una tirannide mondiale» (ivi, pp. 377, 383); così facendo, i fanatici dell'apocalisse, anche in pieno XX secolo, avrebbero brandito quelle che di fatto sono

una serie di promesse millenaristiche e sconfinata, fatte con convinzione assoluta e profetica a una schiera di uomini sradicati e disperati, in una società le cui strutture tradizionali sono in via di disintegrazione: ecco, a quanto sembra, l'origine di quel fanatismo sotterraneo che costituì una minaccia permanente per la società medievale. Non è fuori posto pensare che quella è pure l'origine dei giganteschi movimenti fanatici che, nella nostra epoca, hanno scosso il mondo (ivi, p. 390).

La visuale del disincantamento giunge a ritenere che il fanatismo elitario e autonomo di certi eretici medievali non sia altro che l'estrema propaggine di una sotterranea permanenza apocalittica, la quale si sarebbe conservata come tale e avrebbe agito per secoli, spesso nella sua veste di disseminazione popolare, fino alla sua esplosione nel seno dell'Europa novecentesca, riuscendo, così, a spogliarsi del suo stigma minoritario e a raggiungere i vertici del potere. In questo, non si può non riconoscere nella tesi di Cohn anche una delle più influenti riprese della *Entzauberung* weberiana, oltre alla prospettiva fatta propria da Eric Voegelin sui movimenti gnostici di massa, *tutti* caratterizzati dal progetto di edificazione di un nuovo mondo e dal tentativo di rendere perfetta la natura umana e la società politica e dietro i quali sarebbero all'opera, quasi inevitabilmente, i presupposti apocalittici della religione giudaica e del cristianesimo delle origini (cfr. spec. Voegelin, 1990).

Le tesi di Cohn, dunque, non sono un elemento isolato, ma si ricollegano a un filone di riflessioni e ricerche: soprattutto a quelle di Voegelin e di Jacob Talmon sullo scontro politico moderno tra democrazia liberale e totalitarismo (che, secondo Talmon, proverrebbe da un'unica fonte originaria, anche se in una dialettica di continuità e distacco connessa alla storia della teologia cristiana; cfr. Talmon, 1952); ma anche alle prospettive avanzate da Ernst Bloch (1968) e Leszek Kolakowski (2013), una incentrata sul principio-Speranza e sull'istanza utopico-redentiva di matrice biblica come scaturigine di ogni rivoluzione antica o moderna, l'altra sulla continuità storico-ideologica tra i più antichi e radicali schemi di liberazione provenienti dal giudaismo e dal cristianesimo antichi e la stessa idea di rivolgimento fatta propria dalla modernità (si veda il quadro storiografico tracciato da Arciprete, 2011, spec. pp. 11-27).

Il tentativo di questo libro, invece, è stato quello di de-essenzializzare l'apocalittica come specifico e/o autonomo quadro letterario-ideologico e socioculturale del giudaismo del periodo ellenistico-romano e del proto-cristianesimo. Come ho cercato di mostrare, non solo non sembra essere esistito un vero e proprio genere apocalittico distinto dal profetismo, ma non hanno mai neanche agito gruppi che si definivano e si percepivano come apocalittici o come segmenti in-comunicanti rispetto al variegato sistema giudaico.

La prospettiva che qui si è inteso portare avanti è quella di considerare l'apocalisse *solo e soltanto* come un mezzo di comunicazione culturale e/o religiosa tipica del giudaismo ma fortemente avvicinabile a *media* incentrati sulla visione diretta del divino attivi e presenti nel più ampio contesto del Mediterraneo antico, uno strumento di relazione tra singoli e altri singoli volto a corroborare e a cementare un particolare idea di appartenenza a un più ampio e articolato macrosistema nel quale hanno agito, spesso sovrapponendosi, differenti canali di connessione.

In uno dei suoi primi lavori dedicati alle forme "arcaiche" o "primitive" di rivolta sociale, Hobsbawm, proprio in replica al lavoro di Cohn, ha sottolineato che

l'essenza del millenarismo, la speranza di un cambiamento completo e radicale del mondo che si ripercuoterà nel millennio [...] è presente, quasi per definizione, in tutti i movimenti rivoluzionari di qualsiasi tipo; lo studioso può trovare elementi "millenaristici" nelle idealità di ciascuno di essi. Ciò non significa che tutti i movimenti rivoluzionari siano millenaristici in senso stretto e tanto meno che siano primitivi (Hobsbawm, 1971, trad. it. p. 86).

Secondo Hobsbawm, esistono almeno due forme di manifestazione sovversiva: una “arcaica” o “primitiva”, in cui agisce una «ideologia del tutto standardizzata del genere chiliastico», promotrice di un «profondo e totale rifiuto del perverso mondo attuale», o anche di «un’ansia ardente di un mondo diverso e migliore» e la cui ideologia portante, anteriormente all’avvento del moderno rivoluzionarismo laico, sarebbe «il messianismo giudaico-cristiano» (sebbene, secondo lo studioso, ciò non implichi necessariamente che i movimenti millenaristici, anche se influenzati dalla tradizione ebraico-cristiana, siano «chiliastici in senso strettamente ebraico o cristiano»; *ibid.*); l’altra tipologia di movimenti rivoluzionari, i “moderni” secondo la prospettiva di analisi dello storico, sarebbero invece caratterizzati, in modo esplicito o implicito, da

idee determinate e assolutamente precise sulla maniera in cui la vecchia società debba essere sostituita dalla nuova, la più importante delle quali riguarda ciò che possiamo chiamare il “trasferimento di potere”. La vecchia classe dominante deve venire scalzata dalle sue posizioni. Il popolo (o la classe o gruppo rivoluzionario) deve intraprendere e realizzare determinate misure, la redistribuzione delle terre, la nazionalizzazione dei mezzi di produzione e quant’altro sia. A tal fine è decisivo lo sforzo organizzato dei rivoluzionari (*ivi*, p. 87).

Nonostante lo schema proposto da Hobsbawm sia stato e sia ancora oggi talvolta oggetto di discussione (tra gli altri, cfr. Scott, 1989), almeno in un punto della sua trattazione fa emergere, in modo quasi profetico, la centralità dello strumento apocalittico come vero e proprio canale di comunicazione. Trattando di Davide Lazzaretti (1834-1878), noto anche come il “messia” del monte Amiata (precisamente ad Arcidosso, in provincia di Grosseto), Hobsbawm sottolinea come il suo messaggio facesse interamente leva sul meccanismo visionario in quanto strumento di propaganda e di consenso. Lazzaretti era un carrettiere che sosteneva di aver avuto una prima visione celestiale nel 1848, a 14 anni, e di essere poi giunto alla piena conversione nel 1868; da quel momento, e fino al 1878, egli

sviluppo gradualmente la versione definitiva della propria dottrina. Egli, Lazzaretti, doveva essere il re e il Messia. Il Signore avrebbe costruito sette città sacre, una sul Monte Amiata e le altre in diversi paesi e luoghi adatti. Fino ad allora c’era stato il Regno della Grazia (che egli identificava col pontificato di Pio IX), sarebbero poi venuti il Regno della Giustizia e quindi la Riforma dello Spirito Santo, terza ed ultima età del mondo. Grandi sciagure sarebbero state il presagio della liberazione definitiva (*ivi*, p. 101).

Lo schema riproposto da Lazzaretti, stando almeno alla ricostruzione di Hobsbawm, si fonda su una sorta di volgarizzazione e riproposizione della dottrina del monaco calabrese Gioachino da Fiore (1130 ca.-1202), che però riesce a fare breccia in una vasta fetta della popolazione locale, se sul monte Amiata accorrevano folle di uomini e donne

al punto che le chiese rimanevano vuote. Egli [Lazzaretti] annunciò che sarebbe sceso dalla montagna il giorno precedente la Assunzione, il 14 agosto. Si riunì una folla di 3.000 persone, non sappiamo quanti per osservare e quanti per sostenerlo. I suoi seguaci indossavano le speciali divise comprate e fatte confezionare da lui per la “Legione italiana” e la “Milizia dello Spirito Santo”. Venne issata la bandiera della Repubblica di Dio [...] i lazzarettisti scesero al canto di inni dalla montagna ad Arcidosso e incontrarono i carabinieri, che ingiunsero loro di tornare indietro. Lazzaretti rispose: «se volete pace, vi porto pace, se volete pietà, avrete pietà, se volete sangue, eccomi». Dopo un confuso scambio di parole, i carabinieri aprirono il fuoco e Lazzaretti fu tra i morti. I suoi principali apostoli e leviti vennero processati e condannati; la corte tentò invano di dimostrare che essi volevano saccheggiare le case dei ricchi e scatenare una rivoluzione terrena. Naturalmente non era vero. Essi stavano erigendo la Repubblica di Dio, la terza e ultima età del mondo, impresa ben più importante che saccheggiare le case dei signori (ivi, pp. 101-2).

Al di là delle effettive mire del movimento dei lazzarettisti, di certo legato a tutta una serie di istanze che hanno tentato di rispondere agli squilibri propri dell’Italia post-unitaria, questo sembra fare leva su una sorta di sceneggiatura giostrata come in una vera e propria *pièce* teatrale, in cui tutta una serie di elementi comunicativi appare riassemblata per meglio aderire a un pubblico di fruitori evidentemente influenzabile perché raggiungibile (su diversi livelli o con modalità sempre piuttosto stratificate) dai vari tasselli comunicativi chiamati di volta in volta in causa.

Frammenti di diversa ascendenza, sempre e comunque attivi anche nella dottrina ecclesiastica ufficiale e a loro volta riassemblabili secondo modalità piuttosto variabili, emergono come mezzi di coinvolgimento, arrivando a celare del tutto o in parte, o anche a obliterare volutamente o a mischiare i differenti elementi che hanno spinto alla loro riattivazione – e che difficilmente possono essere analizzati separando le istanze prettamente economiche e/o ecosistemiche da quelle più esplicitamente spirituali o ideali. Gli stessi giudici del processo seguito alla vicenda, a detta di Hobsbawm, non riescono a mostrare in maniera inoppugnabile



i risvolti prettamente rivoluzionari del movimento (ma evidentemente il sospetto doveva pur esserci!), perché – come spesso accade – la comunicazione di un qualcosa *diventa* quel qualcosa e rivolgersi a qualcuno brandendo la visione *vis-à-vis* del divino già di per sé rivela le necessità che muovono verso l’attivazione di quel particolare canale, nel caso specifico un mezzo tradizionale rivolto a un pubblico ben preciso, in un quadro di contesto che vede progressivamente mutare le reti di connessione in vista di una loro sempre maggiore riproducibilità su larga scala e che lascia fuori quelli impossibilitati a fruirne perché incapaci di adattarsi al nuovo strumento.

La visione *vis-à-vis* del divino e il resoconto apocalittico vanno quindi visti come azioni comunicative o capacità comunicative di raggiungere particolari destinatari, includendo quelle entità considerate non appartenenti al mondo degli uomini e che sono però ritenute attive e influenti nella loro vita individuale e/o collettiva, e che Rüpke ha non a caso definito come “attori non innegabilmente plausibili” (Rüpke, 2016, trad. it. spec. p. 35). È questo il modo in cui ho cercato di analizzare scritti difficili non solo per quello che contengono, ma soprattutto per le vicende redazionali e di trasmissione che li hanno attraversati sulla lunga durata. Si tratta di *media* congegnati e usati da tecnici della comunicazione per i quali produzione e consumo sono strettamente legati, vuoi per l’uso che si è fatto del resoconto visionario in ambienti piuttosto chiusi, tangenti o conniventi con il quadro egemonico di riferimento, vuoi per la loro riproduzione su più larga scala che ha visto il coinvolgimento di figure terze chiamate direttamente in causa per la loro stessa riproposizione e rimodulazione.

Come sottolineato da Rüpke (ivi, spec. pp. 15-20), ogni comunicazione è di natura intrinsecamente interpersonale, per cui questa, per essere efficace e attecchire sulla lunga durata, deve implicare un ampliamento che attiri l’attenzione dei suoi stessi fruitori e promettere informazioni che siano “rilevanti”:

Tutto questo deve essere accreditato e reso ascoltabile da colui o colei che parla, e a cui il suo pubblico, prima che la comunicazione possa procedere, deve mostrare di avere appreso e credere in ciò che è prospettato. Nel frastuono e nella confusione dell’agire quotidiano, la promessa della rilevanza (qualunque forma prenda) è la sola a rendere interessante una comunicazione, perché cambia la persona a cui è destinata (in modo sempre imprevedibile!) e, in questo senso, riscuote successo.

Non sorprende dunque che gli esseri umani applichino queste regole di base della comunicazione anche alle loro comunicazioni con esseri non umani (ivi, p. 15).

La visione è un *medium* con cui si raggiunge direttamente il divino, attirando l'attenzione dei suoi fruitori; il resoconto apocalittico diventa un tassello nella storia del giudaismo e, più in generale, delle religioni antiche, che riguarda il modo in cui le forme di comunicazione con il divino e tra il divino e l'umano si sono sviluppate, sono state impiegate e poi ancora ulteriormente trasformate nel corso della loro disseminazione all'interno e in funzione di specifici contesti storico-sociali.

## Note

I

### Le apocalissi tra esperienza e cultura

1. Per la traduzione italiana che associa la definizione di Yarbrow Collins con quella proposta nel 1979 da John Collins, cfr. Norelli (1995, p. 170).
2. In particolare nell'*incipit* di *2 Baruc* così come attestato nel codice della Bibbia siriana di origine giacobita (databile al VI-VII secolo d.C.) proveniente dalla Biblioteca Ambrosiana di Milano (su cui cfr. AAT I, pp. 259-60 e *infra*, p. 389, nota 7), in *3 Baruc*, prol. 1, 2 (cfr. AAT III, p. 204) e nel titolo dell'*Apocalisse di Abramo* così come trasmesso dal manoscritto del XIV secolo conservato presso l'Archivio centrale di Stato di Mosca, il *Sin. Tip.* 53 (ff. 164-83; cfr. AAT III, p. 73).
3. Si veda anche il modo con cui sempre Clemente di Alessandria riporta un passo del «profeta» Sofonia molto probabilmente desunto da una apocalisse a lui attribuita (cfr. *Stromati*, 5,77,2); o anche la frase che introduce la citazione da *1 Enoc* 1,9 nella *Lettera di Giuda* (14-15), in cui è esplicitamente usato il verbo «profetizzare».
4. Una figura di cui ci parlano, tra gli altri, Erodoto, *Storie*, 4,13-16, e Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, 7,174.
5. Cfr. spec. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 1,114, e Apollonio Paradossografo, *Storie mirabili*, 3.
6. Cfr. spec. Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, 7,174; Apollonio Paradossografo, *Storie mirabili*, 3; Plutarco, *Il demone di Socrate*, 22 (= *Mor.* 592c-e).
7. Cfr. soprattutto la notizia di Varrone riportata dal grammatico Servio nel suo *Commento alle Georgiche* di Virgilio, 1,34.
8. Il testo dell'*Ascensione di Isaia* in 11 capitoli ci è giunto per intero solo in etiopico classico, insieme con la traduzione della Bibbia; di questa versione se ne conoscono circa 10 manoscritti (Bettiolo *et al.*, 1995, pp. 3-43). In greco possediamo un solo frammento, comprendente *Ascensione di Isaia*, 2,4-4,1, presente in un papiro del V-VI secolo di provenienza ignota, oggi alla Pierpoint and Morgan Library di New York (Pap. G. 1; *ivi*, pp. 133-5). In latino abbiamo due frammenti, contenenti rispettivamente 2,14-3,13 e 7,1-9, presenti nel *Vat. Lat. 5750* (il testo è stato ricopiato intorno al V-VI secolo e proviene quasi certamente da Bobbio; *ivi*, pp. 191-203), oltre alla versione di 6,1-11,40 curata dall'umanista Antonio De Fantis (1460/1470-1533) apparsa a Vene-

zia nel 1522 (cfr. *ivi*, pp. 214-33). Abbiamo inoltre frammenti di due versioni copte che, presumibilmente, dovevano coprire l'intera *Ascensione di Isaia*; in copto sahidico abbiamo, incompleti, *Ascensione di Isaia*, 3,3-6.9-12 e 11,24-32.35-40, mentre nel dialetto I (il cosiddetto copto subachmimico) rimangono 1,1-5, 3,25-28, 5,7-8, 6,7-11, 7,10-15.28-32, 8,16-17, 9,9-11.28-30, 10,9-11.27, 11,14-16.35-37 (di nessuno di questi frammenti possediamo manoscritti antichi, ma solo edizioni a stampa di molto successive; *ivi*, pp. 149-53). Possediamo infine una porzione del testo corrispondente all'etiopico di *Ascensione di Isaia*, 6,1-11,40 in una versione paleoslava (più precisamente in paleobulgaro) trasmessa da 12 manoscritti, alcuni dei quali titolano il testo come «Visione che vide il santo profeta Isaia, figlio di Amos» (cfr. *ivi*, pp. 286-319).

9. Per le diverse versioni in cui ci è giunta l'*Ascensione di Isaia*, cfr. Norelli (1995, pp. 11-2) e la nota precedente.

10. E non è un caso che nei suoi studi successivi Pilch utilizzi terminologie meno orientate nel senso della "alterazione": cfr. Pilch (2011), dove fa riferimento alle *peak experiences*, esperienze di particolare euforia. Il concetto è stato introdotto da Abraham H. Maslow (1994).

11. È evidente, in tale contrapposizione, l'influsso derivante dalla distinzione tra sacerdote e profeta così come proposta da Max Weber (1864-1920). Cfr. *supra*, pp. 371-2.

12. La letteratura della *merkavah* riscrive e rimodella la visione del carro di Jhwh già presente in Ez 1, mentre quella hekhalotica riporta storie di ascensione ai palazzi celesti. Schäfer (2009, p. 346) nega qualsiasi possibilità di individuare rapporti tra la letteratura hekhalotica e modelli sciamanici. Sul tema cfr. anche Gruenwald (1988); Arbel (2003).

13. La prospettiva di Ginzburg, più che alla visione primitivistica e teleologica di Eliade, ricorre all'analisi strutturale e morfologica per ricostruire il possibile sostrato dei fenomeni tacciati di stregoneria dagli inquisitori del XVI secolo, ricondotto a forme di sciamanesimo di matrice indoeuropea.

14. Prendo in prestito questa icastica espressione da Bloch (1928, nuova ed. 1963, vol. I, p. 22, trad. mia). Ginzburg (2017, p. 218) la usa in relazione ai metodi della ricerca strutturale e della comparazione morfologica.

15. A tal proposito, appare indicativa la scena evocata nei *Paralipomeni di Geremia* (9,1-32; cfr. trad. it. in AAT III, pp. 327-33). Durante una festa, dopo che il visionario ha pregato presso l'altare, questi sembra morire senza alcun motivo. Mentre gli astanti si apprestano a svolgere il rito funebre, una voce ordina di non seppellire chi è ancora vivo, mentre il visionario torna in sé e racconta quanto ha visto nel suo stato di "simil-morte".

16. L'uso di vere e proprie sostanze psicotrope è abbastanza documentato per il contesto iranico (cfr. Shaked, 1999). Erodoto (*Storie*, 4,73-75) riferisce che a nord del Mar Nero gli Sciti si riuniscono in una tenda e respirano il profumo prodotto dalla combustione dei semi di canapa. Per l'uso del papavero da oppio nel mondo romano, cfr. la recente trattazione di Fabbri (2017).

17. Si pensi a Dn 5,1-12, dove il re Baldassar vede le dita di una mano d'uomo scrivere sulla parete della sala reale caratteri apparentemente incomprensibili dopo aver bevuto il vino asportato dal tempio di Gerusalemme; ad Ap 10,9-10, dove il visionario è



invitato a prendere e a inghiottire un rotolo aperto il cui sapore è insieme dolce per la bocca e amaro per il ventre; a *Testamento di Levi*, 8,5, dove un angelo lava il veggente con acqua pura e gli fa mangiare pane e bere «vino sacro»; oppure a *4 Esdra* 14,37-41, dove chi vive l'esperienza di contatto con il mondo altro sente una voce che lo invita ad aprire la bocca e a bere quello che gli viene offerto, un calice colmo come se fosse d'acqua e di colore rosso come il fuoco, calice che fa «sgorgare fuori intelligenza».

18. Cfr. *1 Enoc (Libro dei vigilanti)*, 13,8-9; (*Libro dei sogni*), 83,3-7; 85,1; 86,1; Dn 2,1 ss.; 4,1 ss.; 7,1 ss.; *Testamento di Levi*, 5,7; 8,18; *2 Baruc*, 36,1; 52,8-53,1; *2 Enoc*, 1,3-4,6; 69,5-6; 70,3; *4 Esdra*, 3,1; 5,14-19; 11,1; 13,1; *Ascensione di Isaia*, 6,1; *Pastore di Erma*, 8,1.

19. *1 Enoc (Libro dei sogni)*, 83,2; *2 Baruc*, 9,1.

20. Su cui si veda la trattazione di Tertulliano, *Il digiuno*, 7,6.

21. Dn 10,2-3; *Apocalisse di Abramo*, 9,7; 12,2; *Apocalisse di Elia*, 1,12-27; *2 Baruc*, 5,7; 9,1; 10,1; 47,2; *4 Esdra*, 5,20; 6,35; 9,26; 12,51; *Pastore di Erma*, 6,1; 9,2; 54,1.

22. *Testamento di Levi*, 13,1-9; *Apocalisse di Abramo*, 9,7; *2 Baruc*, 10,5 ss.; 21,4 ss.; 48,1 ss.; 54,1 ss.; 75,1 ss.; *4 Esdra*, 3,4 ss.; 5,23 ss.; 8,19 ss.; 9,29 ss.; 10,28; Ap 1,17; 5,4; *Pastore di Erma*, 1,4; 5,2; 9,2; 25,1; *Apocalisse di Pietro* (versione etiopica), 15; ecc.

23. *Testamento di Levi*, 9,6-14; *2 Baruc*, 55,2-3; *4 Esdra*, 3,1-2; 5,21; 14,24-26; Ap 10,8-11; *Pastore di Erma*, 3,3; 5,1-3; 6,1-3; 22,3; 51,1; *Apocalisse di Pietro* (versione etiopica), 1; 16; 27; 30.

24. Cfr. *1 Enoc (Libro dei vigilanti)*, 15,1; (*Libro delle parabole*), 39,2; 60,3-4; 65,4-5; (*Libro dei sogni*), 83,5-6; *Testamento di Levi*, 5,3-6; *Apocalisse di Abramo*, 10,2; *Apocalisse di Sofonia*, 6,6-7; *2 Baruc*, 3,1 ss.; 6,1-2; 9,1; 22,2; 23,2; 35,1-5; 52,1-3; *3 Baruc*, 1,1-3; 7,5; *4 Esdra*, 3,3; 4,2; 5,33-34; 6,35-37; 9,27; 10,34-37; *2 Enoc*, 1,1-3; 4,1; 53,1-63,4; 65,1 ss.; *Pastore di Erma*, 2,1-2; 9,5; *Apocalisse di Pietro* (versione etiopica), 20; 23; 26;

28. Molti di questi elementi si trovano associati nelle cosiddette lamentazioni e nelle preghiere penitenziali (cfr. Joyce, Lipton, 2013). I testi visionari, soprattutto quelli successivi al 70 d.C., sembrano fare ampio uso di tali materiali (cfr. Bogaert, 1969, vol. 1, pp. 129-32 e pp. 144-56, su *2 Baruc*; Boyarin, 1972-73, su *4 Esdra*). Sugli elementi penitenziali come inneschi emozionali, cfr. Harkins (2016).

25. *1 Enoc (Libro dell'astronomia)*, 81,3-10; (*Libro dei sogni*), 82,3; 84,1-6; Dn 3,1-7,24-45,51-90; *4 Esdra*, 12,46-49; *Testamento di Levi*, 9,2-5; *Apocalisse di Sofonia*, 6,13-14; *Apocalisse di Abramo*, 10,5-7; *3 Baruc*, 7,6; *Ascensione di Isaia*, 6,8-9 (versione etiopica); *Pastore di Erma*, 1,3; 61,1; *Apocalisse di Pietro* (versione greca di Akhmim), 5; 8; 11. Sulle ammonizioni come tratti cognitivi euforici, cfr. Harkins (2015). Le azioni euforiche possono coincidere con vere e proprie *peak experiences* (cfr. Pilch, 2011, pp. 1-14).

26. Qui il figlio di Enoc, Matusalemme, viene invitato dagli anziani a stare «[davanti] al volto del Signore e [davanti] al volto del tuo popolo e di fronte all'altare del Signore» (69,1; trad. it. in AAT I, p. 593), altare che è immaginato in un luogo denominato Azuchan (cfr. *infra*, p. 382, nota 29).

27. Anche in testi sicuramente successivi alla caduta del tempio nel 70 d.C. come *2 Baruc*, *4 Esdra* e l'*Apocalisse di Giovanni*.

28. Il veggente, dopo che una voce si è presentata a lui, è invitato a svolgere un sacrificio; il passo ripercorre Gen 15,9 ss.



29. Mentre Matusalemme si trova presso l'altare di Azuchan, riceve una visione in sogno a cui segue una benedizione, ed è a questo punto che il popolo accorre portando animali da sacrificare. *Azuchan* (o anche *Achuzan*) è un toponimo che indica il centro del mondo, dove è stato creato Adamo. In Ez 48,20-21 l'ebraico *hzja*, "proprietà specifica di Jhwh", è applicato a Gerusalemme e al tempio (cfr. Orlov, 2000, spec. pp. 23-4).
30. Qui il veggente si ritira nella valle di Cedron dove digiuna per sette giorni (una pratica di autocontrollo corporale); seguono la spossatezza del visionario (cfr. 21,25) e la visione diretta dei cieli che si aprono (22,1 ss.).
31. Sulla presenza di elementi tipicamente sacerdotali nella visione di *1 Enoc*, 14,8-25, cfr. Himmelfarb, (1993, pp. 9-25).
32. Non è chiaro se il gruppo di frammenti rinvenuti a Qumran identificati come "descrizione della nuova Gerusalemme" possano essere *in toto* ricondotti a esperienze visionarie (cfr. *supra*, pp. 206-8).
33. Sul fatto che la narrazione contenuta nell'*Ascensione di Isaia* faccia riferimento a esperienze di contatto diretto con il mondo altro rielaborate sulla scorta di modelli letterari ritenuti autorevoli, cfr. Norelli (1994, pp. 235-48).
34. Dn 10,7-8; *1 Enoc (Libro dei vigilanti)*, 14,1-2; *Testamento di Levi*, 2,1-12; *Apocalisse di Abramo*, 8,1 ss.; *2 Baruc*, 1,1-5; 6,2-3; 53,1; 77,18; *3 Baruc*, 1,1; *2 Enoc*, 1,2; *4 Esdra*, 3,1-3; *Pastore di Erma*, 1,3; 5,1; 22,3.
35. *Testamento di Levi*, 7,4-8,1; 9,1-3; *2 Baruc*, 5,5-7; 55,3-4; *4 Esdra*, 14,23 ss.; *Ascensione di Isaia*, 6; 11,36-40; 1 Cor 14,29-32; *Pastore di Erma*, 43,9-10; si veda anche quanto riporta Tertulliano, *L'anima*, 9,4.
36. *2 Baruc*, 31,1-5; *4 Esdra*, 12,40 ss.; 14,19 ss.; *Ascensione di Isaia*, 6; Ap 1,9-10 (?); *Pastore di Erma*, 16,11; 43,9-10.13; cfr. anche At 13,1-3; 1 Cor 12-14; *Storia della cattività babilonese*, 8b; 35; *Paralipomeni di Geremia*, 7,19-22; Tertulliano, *L'anima*, 9,4.
37. *1 Enoc (Libro dei vigilanti)*, 14,1; (*Libro delle parabole*), 37,1-3; *2 Baruc*, 2,1-2; 77,19; *2 Enoc*, 1,10; *4 Esdra*, 12,37-39; *Pastore di Erma*, 9,1.
38. *1 Enoc (Libro dei vigilanti)*, 15,1-2; *2 Enoc*, 39,1 ss.; *Pastore di Erma*, 43,9.
39. Ap 1,1-3.11; *2 Baruc*, 84,1-11; 86,1-3; *2 Enoc*, 47,1-2; 54,1; *Pastore di Erma*, 8,2-3; 17,1; *Paralipomeni di Geremia*, 6,16-7, 22; *Storia della cattività babilonese*, 8b.
40. A titolo esemplificativo, cfr. 1 Re 18,20-40; Ger 14,14-16; 1 Ts 5,1-11; 1 Pt 5,5-10; Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, 1,13,1-7; Origene, *Sui principi*, 3,5; *Omellie su Ezechiele*, 6,2; Eusebio di Cesarea, *Dimostrazione evangelica*, 5,26. Lo schema profezia vera/corporeità composta, profezia falsa/corporeità scomposta è presente anche in settori "esterni" agli ambienti giudaici e/o protocristiani (cfr. Origene, *Contro Celso*, 7,9 e Plutarco, *Il tramonto degli oracoli*, 51 [= *Mor.*, 438 a-c]).

2

## Dall'esperienza alla scrittura, dalla scrittura all'esperienza

1. Ad esempio, cfr. Ger 49,18.33; 50,40; 51,43; Is 51,12; 56,2; Ez 2,1.3.6.8; 3,1.3.4.10.17.25; 4,1.16; 5,1; 6,2; 7,2; 8,5; Sal 8,5; 80,18; 146,3; ecc.

2. Lo spiritismo kardecista prende il nome da Allan Kardec (1804-1869), uno dei teorici dei fenomeni spiritici profondamente convinto della loro effettiva realtà. È abbastanza evidente che la classificazione delle varie forme di possessione spiritica e medianica sotto l'etichetta di "kardecismo" rischia di uniformare esperienze piuttosto variegate e differenti; ma va anche sottolineato come l'enorme successo della fenomenologia di Kardec abbia segnato, per molto tempo, la percezione dei fenomeni di tipo medianico in contesti molto differenti. Per l'utilizzo di questa etichetta nello studio della pseudepigrafia giudaica, cfr. Dobroruka (2014, pp. 34-85).

3. Accanto a fenomeni riconducibili a *performance* considerate come vere e proprie attività psicotrope (su cui cfr. *supra*, spec. pp. 50-6), va sottolineato come sia attestato, nel contesto culturale giudaico, un ulteriore punto di innesco legato alle esperienze di meditazione profonda su testi e/o tradizioni ritenuti fondanti, per la cui definizione sembra particolarmente calzante il concetto di *rêverie* (cfr. Merkur, 1989; 2010). Con questo termine si intende uno stato che si verifica in una varietà di situazioni quotidiane, dal sogno a occhi aperti alle percezioni estetiche, e viene comunemente chiamato in causa nei processi creativi.

4. L'esegesi visionaria è spiegabilissima alla luce del meccanismo che si trova alla base del cosiddetto effetto Forer, o anche effetto di convalida soggettiva, un fenomeno per il quale un individuo, posto di fronte a un profilo psicologico che crede a lui riferito, tende a immedesimarsi in esso ritenendolo preciso e accurato, senza accorgersi che esso è invece talmente vago e generico da adattarsi a un numero molto ampio di persone o situazioni. Sull'effetto di convalida soggettiva, cfr. Forer (1949); Hamilton (2001).

5. Un papiro del IV secolo d.C. che contiene il testo greco di *1 Enoc*, 97,6-107,3, insieme all'*Omelia sulla Passione* di Melitone di Sardi (II secolo d.C.) e a tre frammenti di un testo pseudepigrafico attribuito al profeta Ezechiele (cfr. Bonner, 1968).

6. Il testo del papiro è riportato anche nell'edizione inglese dell'*Epistola di Enoc* curata da Stuckenbruck (2007, p. 583). Purtroppo il papiro è mutilo nelle prime due linee, e uno dei problemi più rilevanti riguarda la ricostruzione della parte mancante, che secondo alcuni conterrebbe, tra gli altri, il verbo *antigraphousin* (cfr. Bonner, 1968, p. 74), "scrivere contro", secondo altri il verbo *antistrephousin* (cfr. Nickelsburg, 2001, p. 531), "invertire", o anche "travisare". L'interpretazione della frase di apertura muta a seconda dell'accettazione dell'una o dell'altra integrazione: «Ed ora io conosco questo mistero, che i peccatori altereranno e *scriveranno contro* [oppure *traviseranno*] le parole di verità, e confonderanno molti e li inganneranno e inventeranno grandi fandonie, e scriveranno libri a loro nome».

7. Il testo noto come *Storia della cattività babilonese* ci è giunto integralmente grazie alla trasmissione cristiana in lingua araba e narra gli avvenimenti che hanno preceduto e seguito la distruzione di Gerusalemme a opera dei Caldei e l'inizio dell'esilio babilonese (587 a.C.), seguiti dal racconto del ritorno in patria degli esiliati 66 anni più tardi. Di questo scritto esistono anche una riscrittura e un ampliamento riconducibili ad ambienti cristiani tardoantichi, i cosiddetti *Paralipomeni di Geremia* (cfr. AAT III, pp. 237-96).

8. Per la terminologia “primo”, “secondo” e “terzo spazio”, cfr. Lefebvre (1974); Soja (1996). Per l'applicazione della teoria della spazialità critica ai testi giudaici del periodo ellenistico-romano, cfr. Schofield (2012).
9. Sui rapporti tra l'*Ascensione di Isaia* (spec. 6-11) ed esperienze di contatto “diretto” con il mondo altro di natura rituale e profetica, cfr. Bori (1980).
10. Riporto le traduzioni presenti in Bettiolo e collaboratori (1995, pp. 126-8, 232, 318). Per la versione latina edita da Antonio De Fantis, oltre a ivi, pp. 211-33, cfr. anche *supra*, pp. 138, 270, 379.
11. Questa distinzione, che trae origine della linguistica, riproduce quella tra *e-language* e *i-language*, tra la lingua parlata, udibile, pubblica e registrata esteriormente e quella interna al cervello.
12. Cfr. anche Collins (1998, spec. p. 18); Henze (2011, pp. 113-5); Jassen (2014).
13. L'episodio degli angeli vigilanti che a un certo punto hanno deciso di abbandonare il cielo per unirsi sessualmente alle donne si trova in Gen 6,1-4 e, con non trascurabili differenze, nelle diverse sezioni che compongono l'attuale *1 Enoc*. Oltre ai riferimenti presenti in *1 Enoc*, 1-5, cfr. 6-11; 15-16; 19-20; 65,6-12; 68-69; 76-77.
14. *1 Enoc*, 1-5 è costruito sulla ripresa, estremamente allusiva ma comunque ben evidenziabile, di passi provenienti dalla Torah (soprattutto Dt 33 e Nm 23-24; cfr. Hartman, 1979).
15. Su cui, a livello metodologico più generale, cfr. Hobsbawm, Ranger (2012). La definizione di Hobsbawm e Ranger di “invenzione della tradizione” mette l'accento sul fatto che «laddove si dà un riferimento ad un determinato passato storico, è caratteristico delle tradizioni “inventare” il fatto che l'aspetto della continuità sia in larga misura fittizio. In poche parole, si tratta di risposte a situazioni affatto nuove, che assumono la forma di riferimenti a situazioni antiche, o che si costruiscono un passato proprio attraverso la ripetitività quasi obbligatoria» (trad. it. p. 2).

## 3

## Le apocalissi fra testualizzazione e scritturalizzazione

1. Tornerò sull'uso di questo termine nel prosieguo. Esso deriva dall'unione delle parole “professionista” e “consumatore” (in inglese *prosumer*) e mette l'accento sul fatto che nel mondo antico e tardoantico pratiche come la scrittura e la lettura fossero a stretto appannaggio di individui e gruppi che non soltanto utilizzavano testi scritti, ma nell'utilizzarli li modificavano e li riadattavano per andare incontro a particolari necessità e bisogni.
2. Mroczek (2011) ha rinvenuto analogie sorprendenti tra questo tipo di testualità e quella oggi circolante in Internet.
3. La Bibbia, penetrata gradualmente nella sua traduzione greca tra i cristiani di Etiopia tra il IV e il VI secolo d.C., inizia già in questa fase a essere tradotta in ge'ez, la lingua etiopica classica. La Bibbia etiopica comprende un numero più ampio di testi rispetto a quelli accolti nel canone ebraico o negli altri canoni cristiani: oltre a *1 Enoc*,



sono considerati biblici l' *Ascensione di Isaia*, il *Pastore di Erma* nonché testi patristici come il *Fisiologo*, l' *Ancorato* di Epifanio di Salamina, la raccolta denominata *Qērellos* (da Cirillo di Alessandria), la Collezione Aksumita (un insieme di testi canonici e storiografici) e testi agiografici e monastici (cfr. Bausi, 2006).

4. I frammenti aramaici di *1 Enoc* rinvenuti a Qumran sono databili, su basi paleografiche, tra il III e il I secolo a.C. e contengono quasi tutte le sezioni incluse nel pentateuco enochico, con la rilevante eccezione del *Libro delle parabole*. Nell'ultimo capitolo del volume si troverà un'analisi più dettagliata di alcuni di questi frammenti, soprattutto ai fini della questione della datazione delle diverse sezioni che sono andate a costituire *1 Enoc* etiopico. Per i frammenti aramaici di *1 Enoc* rinvenuti a Qumran, cfr. Milik (1976). Per la traduzione italiana dei frammenti, cfr. TQ, pp. 408-26, 683-90.

5. L'idea che intorno all'inizio del IV secolo d.C. circolasse un testo greco di *1 Enoc* che includeva, nello stesso manoscritto, *1 Enoc* 85,10-86,2, 87,13 (*Libro dei sogni*) e 77,7-78,1,8 (*Libro dell'astronomia*), è stata fortemente sostenuta da Józef T. Milik, il primo editore dei frammenti aramaici di *1 Enoc* provenienti da Qumran, sulla base della testimonianza di P. Oxy. XVII 2069. Cfr. discussione e ulteriori argomenti in Chesnutt (2010). L'identificazione di questo papiro con sezioni provenienti dal *Libro dei sogni* e dal *Libro dell'astronomia* è stata però contestata da Larson (2010, spec. pp. 157-67).

6. Il testo è detto Panopolitano o anche Papiro Gizeh. Sul tema delle versioni greche di *1 Enoc*, cfr. ulteriore bibliografia in Nickelsburg (2001, pp. 12-4). L'edizione critica di *1 Enoc* greco è quella curata da Black (1970). Oltre a due diverse traduzioni greche del *Libro dei vigilanti*, possediamo anche una versione dell' *Epistola di Enoc* attestata dal P. Chester Beatty XII (su cui cfr. *supra*, p. 76), oltre a un frammento in lingua copata del VI-VII secolo d.C. (su cui cfr. Donadoni, 1960). Discussa rimane l'ipotesi che alcuni frammenti provenienti dalla grotta 7 di Qumran, databili tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., contengano un testo greco dell' *Epistola di Enoc* (per un'analisi dei frammenti favorevole all'identificazione, cfr. Puech, 1997).

7. I testi che compongono il manoscritto sono stati verosimilmente copiati in epoche differenti e successivamente "raccolti" per formare un unico codice: Guglielmo Cavallo e Herwig Maehler distinguono al suo interno ben quattro mani, due delle quali hanno trascritto la sezione appartenente al *Libro dei vigilanti*, riconducibile al VI-VII secolo d.C.: cfr. Cavallo, Maehler (1987, n. 41).

8. Sulla tradizione manoscritta di *1 Enoc* etiopico, cfr. AAT I (pp. 44-9); Nickelsburg (2001, pp. 15-7). Sulla canonicità di *1 Enoc* nella Chiesa etiopica, cfr. Erho, Stuckenbruck (2013).

9. Torneremo nell'ultimo capitolo sul problema della circolazione privata (cfr. *supra*, pp. 326-7). Basti qui ricordare che Guglielmo Cavallo ha coniato l'espressione "lettori liberi", ovvero fruitori di testi scritti non necessariamente legati al mestiere della trasmissione di opere letterarie: ad esempio, cfr. Cavallo, Chartier (1995, spec. p. 15).

10. Sull'Apocalisse nelle testimonianze papiracee, cfr. la recente messa a punto di Royle (2008); cfr. anche Bazzana (2016, pp. 46-52).

11. Il testo di Ap 13,18 recita così: «Qui sta la sapienza. Colui che ha intelletto calcoli il numero della bestia, poiché è un numero d'uomo; e il suo numero seicento sessanta sei» (trad. it. in Lupieri, 1999, p. 59).
12. Sappiamo per certo che Erma non è uno pseudonimo (cfr. Simonetti, 2015, pp. 181-3).
13. Va ricordato che la Biblioteca di Lovanio possedeva due piccoli frammenti greci dell'*Ascensione di Isaia* provenienti da due fogli di uno stesso manoscritto ora perduti. Si trattava di un testo scritto in una maiuscola biblica piuttosto chiara, riconducibile al IV secolo d.C. È possibile che fosse un codice calligrafico redatto per un uso pubblico (cfr. *ivi*, p. 65).
14. Un ruolo importante, in tal senso, sembra averlo svolto proprio Ambrogio (cfr. Hogan, 2013).
15. Come si ritrovano in Filone di Alessandria, in Ireneo di Lione e nell'*Esortazione ai Greci*, uno scritto apologetico incluso nel *corpus* delle opere attribuite a Giustino Martire ma riconducibile al vescovo ariano Marcello di Ancira (IV secolo d.C.).
16. Sulle varie versioni, cfr. Meadowcroft (1995). Possediamo anche *excerpta* in greco di Daniele riconducibili a una versione definita *Old Greek* ("greca antica", antecedente ai LXX; cfr. Jeansonne, 1988).
17. Per un quadro estremamente circostanziato delle differenti versioni dell'opera, cfr. AAT I (pp. 403-87). Più in generale, cfr. anche Stone (1990).
18. Lo slavo, almeno per quanto concerne la versione più breve, offre un testo che in molti punti è diverso da quello attestato in greco.
19. Origene conosce e cita elementi riconducibili a una raccolta unitaria circolante sotto l'autorità dei dodici patriarchi di Israele (cfr. Origene, *Omellie su Giosuè*, 15,6; cfr. anche De Jonge, 1993, ora in 2003, spec. pp. 97-9).
20. Per una traduzione italiana dei frammenti qumranici, cfr. TQ, pp. 438-42. Sui rapporti tra i frammenti qumranici e il *Testamento di Levi* greco, cfr. Kugler (1996). Per una nuova interpretazione del documento rinvenuto a Qumran, cfr. Drawnel (2004).
21. Cfr. TQ, p. 441: «1 [...] di tutti i popoli [...] 2 [...] la luna e le stelle 3 [...] da 4 [...] la luna 5 [...] vi oscurerete [...] 6 [...] Forse non accusò Enoc [...]?».
22. Mi attengo, nella sostanza, alla classificazione tra testi tradotti e/o riscritti e quelli interamente prodotti in ambienti bogomili, così come portata avanti da Turdeanu (1950). Sugli pseudepigrafi giudaici di tradizione paleoslava, cfr. Orlov (2007; 2009).
23. Nel 2012 sono stati pubblicati 4 frammenti copti contenenti un testo piuttosto vicino a 2 *Enoc*, 36-42 (cfr. Hagen, 2012); va comunque detto che l'identificazione non è esente da criticità (cfr. Böttrich, 2013). Per la traduzione italiana, cfr. Santopaulo (2017).
24. Il testo greco di Akhmim inizia con una predizione sui falsi profeti, per poi spostare il focus del racconto sul «monte». Durante il tragitto, gli apostoli pregano Gesù di rivelare uno dei loro «fratelli giusti», ed ecco apparire due esseri in vesti splendidi. Pietro a questo punto desidera vedere anche il luogo dove albergano tutti i giusti, ed è subito accontentato con la visione di una dimora meravigliosa «fuori di

questo mondo» (ANT III, p. 217), di fronte alla quale ce n'è un'altra tenebrosa, luogo di punizione in cui Pietro passa in rassegna varie specie di tormenti. L'etiopico non inizia diversamente, ma mostra evidenti segni di amplificazione rispetto a quanto conservato nel frammento greco: la predizione è pronunciata sul Monte degli Ulivi, dove Gesù passa in rassegna i segnali della *parousia* e della fine del mondo e spiega, su richiesta di Pietro, la parabola del fico riferendola a Israele e all'anticristo; mostra quindi alla sua destra le anime di tutti gli uomini e ciò che si verificherà alla fine dei tempi. Il testo greco di Akhmim ha in esclusiva i vv. 1-3, 5, 15-19 e 21 e i passi introduttivi richiamano 2 Pt 2,1 ss.; ciò nonostante, quanto troviamo all'inizio non è nella sostanza differente all'interno delle due versioni e la narrazione riprende in parte il contenuto di Mt 24,3 ss. I vv. 15-19 sono una descrizione del luogo ove dimorano i giusti, che però non rappresentano i padri dell'antico Israele come nell'etiopico, ma coloro che sono provvisti di un ruolo dirigenziale all'interno del gruppo dei credenti in Gesù. Neppure i due personaggi che appaiono sul monte hanno il nome di Mosè ed Elia, trattandosi semplicemente di due giusti fratelli degli apostoli (v. 13), mentre l'etiopico distingue la sede dei giusti dell'antico Israele da quella dei beati che hanno accettato la fede in Gesù. Il greco inverte anche la successione dell'etiopico rispetto alla visione dei regni oltremondani, per cui il v. 21 del frammento di Akhmim, quello con cui inizia la sezione delle pene ultime, non trova corrispondenza nell'etiopico; la corrispondenza inizia solo con il v. 22 e il capitolo 7, mentre il v. 21 è in perfetta antitesi ai vv. 15-19 (qui il luogo splendente, lì quello tenebroso). È possibile ritenere «che il greco legge tutta la sezione discussa in chiave neotestamentaria» (ANT III, p. 212). Per un confronto tra la versione etiopica e quelle greche, cfr. Buchholz (1988).

25. Vanno almeno segnalate alcune ipotesi in merito al processo che ha portato alla formazione del testo greco di Akhmim. Dieterich e Zahn lo ritenevano un frammento del *Vangelo di Pietro*. Per il primo studioso, il testo apocalittico andava considerato come una parte originale del *Vangelo*, databile all'inizio del II secolo d.C., lo stesso da cui proveniva anche l'altro estratto evangelico che nel manoscritto si trova prima, entrambi posti in una tomba intenzionalmente a causa del loro contenuto (passione e resurrezione di Cristo, apparizione dei santi trasfigurati, visioni dei luoghi oltremondani). Proprio dal discorso escatologico del *Vangelo di Pietro* sarebbe in seguito nata l'*Apocalisse di Pietro*, divenuta una visione concessa unicamente a Pietro dal Gesù visionario (Dieterich, 1893, pp. 13 ss.). Zahn, invece, riteneva che nel testo greco di Akhmim Gesù sia già rappresentato come il Signore, e che sarebbe dunque sceso nell'oltretomba per liberare coloro che si trovano lì; l'*Apocalisse*, pertanto, avrebbe preceduto il *Vangelo*, a cui sarebbe stata aggiunta dopo la sua trasformazione in discorso escatologico di Gesù (Zahn, 1904, p. 24). I due studiosi, a ogni modo, concordavano nel ritenere i frammenti di Akhmim sezioni di un unico libro, stando soprattutto all'analisi fisica del manoscritto. A tale proposito va anche ricordata la tesi di Maurer (Maurer, Duensing, 1964, pp. 470-1), il quale supposeva che lo scriba del manoscritto di Akhmim avesse adattato l'originale dell'*Apocalisse*, o meglio la parte originale da lui trovata e ricopiata, al *Vangelo di Pietro*, per cui egli non sarebbe stato a

conoscenza dell'*Apocalisse* nella sua interezza, ma solo dei frammenti corrispondenti ai capp. 7-10 e 15-16 che si ritrovano nell'etiopico.

26. È il caso dei resoconti visionari casualmente rinvenuti a Qumran e non noti per altri vie di trasmissione. Si pensi anche al ritrovamento, piuttosto eccezionale, della cosiddetta *Apocalisse di Gabriele*, uno scritto in ebraico riportato su una stele del I secolo a.C. (ed., trad. it. e ulteriore bibliografia in Tripaldi, 2011). Sull'*Apocalisse di Gabriele* cfr. anche *supra*, pp. 313-4.

27. Ciò non significa che il giudaismo tardoantico abbia completamente messo da parte la pratica e la relativa messa per iscritto del contatto diretto e in prima persona con il mondo altro. Un caso di resoconto visionario legato alla pseudepigrafia enochica si trova ancora in 3 *Enoc*, un testo quasi certamente da ricondurre al giudaismo del III-IV secolo d.C. in cui il rabbi Ishmael ben Elisha incontra un essere celeste identificato con Enoc e con l'angelo Metatron (cfr. Orlov, 2005, pp. 86-147).

#### 4

#### Tempi immaginari

1. Per quanto concerne la Bibbia greca dei LXX, a titolo esemplificativo, cfr. Zc 2,5; 4,2; Mt 3,22; Is 5,26; 8,22; 11,14; Ger 4,10; 8,15; 13,7; Ez 1,4; 2,9; 3, 8. Cfr. anche Ap 1,18; 4,1-2; 6,2; 7,9; 12,3; 14,1 ecc.

2. A titolo esemplificativo, cfr. Gen 6,13; 15,12; 37,25; Dt 9,13; 17,4 ecc.

3. Come vedremo nel prosieguo, questo è un aspetto centrale nella ricostruzione della storia del cosiddetto enochismo così come delineata da Sacchi e Boccaccini (cfr. *supra*, pp. 315-9).

4. Enoc, stando alla cronologia della Genesi, è il settimo patriarca dopo Abramo, e di lui si dice che «camminò con Dio e non fu più perché Dio l'aveva preso» (Gen 5,24); non si sa se questo scarno accenno sia un compendio di leggende già esistenti o se queste si siano a loro volta formate come sviluppi del testo genesiaco. In ogni caso, attorno a questa figura si concentrano tutta una serie di speculazioni sui misteri segreti che il patriarca avrebbe conosciuto dopo che è stato portato in cielo e che avrebbe poi rivelato ad alcuni discendenti.

5. Per le vicende legate alla storia del calendario solare, cfr. Sacchi (1990, pp. 173-86). Lo studioso ha sottolineato come nel *Libro dell'astronomia*, stando almeno a uno stadio piuttosto antico del testo, il calendario si componesse di 360 giorni, e che questo sia stato successivamente trasformato in uno di 364 giorni, numero che si ritrova anche in 2 *Enoc* (recensione breve), 13 (mentre in 2 *Enoc* – recensione lunga – troviamo 365).

6. La profezia delle 70 settimane è annunciata a Daniele dall'angelo Gabriele. Secondo il testo, «un consacrato sarà soppresso senza colpa in lui» per «spiare l'iniquità», e «il popolo di un principe che verrà distruggerà la città e il santuario». La critica storica tende a contestualizzare la profezia alla luce delle vicende della rivolta maccabaica (166-160 a.C.). Un riferimento decisivo, ai fini della periodizzazione proposta da Daniele, rimangono i 70 anni di Ger 25,11-12.

7. Nonostante *2 Baruc* appaia come opera completa solo nel *Codex Ambrosianus* scoperto da Ceriani, frammenti o porzioni confluite in quella versione sono presenti in alcuni manoscritti tardoantichi: tre lezionari siriaci, databili tra il XIII e il XV secolo, trasmettono *2 Baruc*, 44,9-15 e 72,1-73,2; un codice arabo della Bibbia prodotto tra il X e l'XI secolo trasmette inoltre ampie sezioni dell'opera – inclusa l'epistola con cui si conclude lo scritto nel codice di Milano (*2 Baruc*, 78-87) – insieme al *4 Esdra*; a ciò si unisce che un frammento di un manoscritto greco del IV-V secolo rinvenuto a Ossirinco sembra rappresentare il più antico testimone di una versione greca coincidente con il testo di *2 Baruc*, 12,1-13,2 e 13,11-14,3 così come attestato nel manoscritto siriano (cfr. P. Oxy. III 403). Va altresì segnalato che molti manoscritti siriaci, circa 35, trasmettono la lettera con cui si chiude lo scritto nel codice pubblicato da Ceriani come entità isolata (sul tema, cfr. Ingeborg Lied, 2013; sul manoscritto scoperto da Ceriani e sulle relazioni con gli altri testimoni, cfr. Ingeborg Lied, 2017).

8. Il termine identifica le popolazioni che abitano la parte inferiore dell'Eufrate, da Nippur a Ur e Uruk. Piuttosto vicini agli Aramei, i Caldei sembrano essere identificati in una entità etnica distinta nelle fonti assiro-babilonesi (cfr. Liverani, 2011, p. 625). Il termine, comunque, ricorre spessissimo anche nei testi inclusi nella Bibbia ebraica. Sui Caldei, cfr. anche *supra*, p. 229.

9. A tale proposito, va comunque ricordato che uno schema narrativo mutuato dal libro dell'Esodo, proiettato in una dimensione visionaria di anticipazione dei tempi ultimi, sia ravvisabile, ad esempio, nella visione delle sette coppe di Ap 15-16 (cfr. Galusz, 2008). Nell'*Apocalisse di Elia*, invece, che contiene la descrizione delle tribolazioni che precedono lo scontro finale tra l'unto di Dio e il suo avversario cosmico, si immagina lo svolgimento di una guerra in cui verrà sparso molto sangue, al punto che le acque del Nilo diventeranno sangue (2,44 = AAT III, p. 144), proprio come accade in una delle piaghe d'Egitto raccontate nel libro dell'Esodo (cfr. 7,20).

10. Le contro-ali, al di là di una identificazione precisa dei personaggi a cui sembrano riferirsi, nel complesso indicano figure che si sono poste in contrasto al potere imperiale e che lo hanno ottenuto in seguito a un atto di usurpazione (forse i casi di Vindice e Ninfidio, più certamente quelli di Galba, Otone, il ribelle batavo Civile, Vitellio). Il sovrano che ha regnato più a lungo, però, è quasi certamente lo stesso Augusto (29 a.C.-14 d.C.).

11. I termini "aleturgia" e/o "veridizione" sono spiegati da Foucault (2012). Nella trattazione Foucault distingue, forse in modo un po' rigido ma comunque ricco di conseguenze euristiche (sulla scorta di Detienne, 1967), la veridizione "storicizzata" dalle parole di tipo magico-religioso, quelle che realizzano e compiono e che non rappresentano «il riflesso di un avvenimento preformato», ma «uno degli elementi della sua realizzazione», che una volta articolate diventano «una potenza, una forza, un'azione» (Foucault, 2012, trad. it. pp. 36-7, 39).

12. «Sulla parola del Signore infatti vi diciamo questo: noi, che viviamo e che saremo ancora in vita alla venuta del Signore, non avremo alcuna precedenza su quelli che sono morti. Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono

della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, che viviamo e che saremo ancora in vita, verremo rapiti insieme con loro nelle nubi, per andare incontro al Signore in alto, e così per sempre saremo con il Signore».

13. Oltre a 1 Cor 15, racconti di apparizioni di Gesù sono rievocati nel Vangelo di Matteo, in Luca, negli Atti degli apostoli, nel *Vangelo degli Ebrei* (i cui frammenti sono riportati da Girolamo, *Commento a Isaia*, 18 e *Gli uomini illustri*, 2,11-13; cfr. Pesce, 2004, pp. 118-21) e in Gv 20 e 21. Si tratta di racconti divergenti in molti punti e, dunque, spesso indipendenti, che quindi presuppongono gruppi di seguaci di Gesù ubicati a Gerusalemme che tramandano cose diverse o che rielaborano in modo particolare frammenti tradizionali. Sul tema, cfr. Destro, Pesce (2016).

14. Il fatto che l'invocazione «Vieni, Signore Gesù!» (attestata anche in 1 Cor 16,22 e in *Didaché*, 10,6) rappresenti una delle formule cultuali più antiche del cristianesimo primitivo è elemento oramai acquisito. Più problematica è, di contro, la definizione del contesto più immediato di svolgimento della preghiera. Per quanto concerne la formula attestata nella *Didaché*, questa sembrerebbe più un'invocazione *parousiaca* ricucita dal redattore del testo come parte della preghiera eucaristica.

15. La quarta visione inizia più o meno nello stesso modo (cfr. 22,1).

16. Si tratta di una porzione di testo che James (1924, p. 520) riteneva aggiunta in un secondo momento al testo etiopico dell'*Apocalisse di Pietro*. Segue in parte questa ipotesi anche Mario Erbetta in ANT III, pp. 211-3, 226.

17. Il testo offre uno sviluppo narrativo che si concretizza, stando almeno alla versione etiopica (cfr. *Apocalisse di Pietro*, 7), in una minuziosa descrizione delle pene infernali. Secondo Jan N. Bremmer (2010), l'*Apocalisse di Pietro* va inserita una tradizione di viaggi ultramondani in cui sono descritte le pene riservate a coloro che si sono macchiati di particolari crimini (sulle descrizione delle pene oltremondane, cfr. *supra*, pp. 255-7; cfr. anche pp. 368-9).

18. Sulla morte del *leader* e sulle strategie con cui cercare di superare questo evento traumatico nel riassetto dei vari gruppi di seguaci di Gesù, cfr. Destro, Pesce (2014, spec. pp. 160-78).

## 5 Luoghi e spazi immaginari

1. Cfr. Es 28,4 e soprattutto 1 Sam 14,36-42; si parla anche di un «vino sacro» che Levi deve bere, *Testamento di Levi*, 8,5 (= AAT II, p. 390).

2. Per la traduzione italiana dei frammenti aramaici su Levi provenienti da Qumran (1Q21, 4Q213-214), cfr. TQ, pp. 438-42.

3. Il frammento è databile, a livello paleografico, alla prima metà del I secolo a.C. Per la traduzione italiana, cfr. *ivi*, pp. 439-40.

4. Cfr. i frammenti 4Q400-407 e 11Q17, databili, a livello paleografico, tra la metà del I secolo a.C. e la metà del I secolo d.C. (*excerpta* dell'opera sono stati rinvenuti an-

che a Masada). Si tratta, verosimilmente, di un'opera composta da 13 canti da recitarsi per 13 sabati consecutivi (cfr. Newsom, 1985; Nitzan, 1994, spec. pp. 282-318). Per la traduzione italiana, cfr. TQ, pp. 644-62.

5. Cfr. CD 9,20 s., che riprende Pr 15,8; qui la polemica sembra rivolta contro il sacrificio compiuto nel tempio di Gerusalemme e non contro i sacrifici di per sé.

6. Cfr. 9,21-22 = trad. it. in Bettiolo *et al.*, 1995, pp. 102-5 (secondo la versione etiopica), 224-7 (nella versione latina curata da De Fantis), pp. 306-7 (nella versione paleoslava).

7. Questo sopravvive in due manoscritti copti, uno in akhmimico e l'altro in sahidico, databili tra il IV e il V secolo d.C. e contenenti entrambi anche l'*Apocalisse di Elia*: cfr. AAT III, p. 157, e *supra*, p. 112.

8. Cfr. le trombe d'oro di 9,1 e 10,1. In 11,5 leggiamo quanto segue: «Ogni giorno, ad un momento stabilito, escono [*scil.* Abramo, Isacco e Giacobbe] insieme al grande angelo, e quello suona la tromba in direzione del cielo, ed un altro suona sopra la terra» (Lupieri, 1999, p. 182).

9. Sui dati emersi dagli scavi archeologici, cfr. Chancey (2002); lo studioso cerca anche di mettere in guardia da una eccessiva sopravvalutazione delle scoperte archeologiche per tracciare un profilo identitario "tipo" di *tutti* gli abitanti della Galilea del periodo ellenistico-romano.

10. Sui monti cfr. anche *Pastore di Erma*, 54,1 (Erma è seduto su un monte e digiuna), 78,4 (Erma è condotto in Arcadia, «su un monte arrotondato», dove vede una grande pianura e 12 monti), 94,1 (i 12 monti visti in precedenza alludono alle 12 tribù di Israele). Per il deserto, o comunque per un luogo difficilmente accessibile, cfr. 1,3.

11. La divisione in "più" cieli della dimensione oltremondana si trova compiutamente affermata in 2 *Enoc*, 20; *Testamento di Levi*, 3; *Apocalisse di Abramo*, 19; *Ascensione di Isaia*, 6-11 (in questi scritti troviamo una ripartizione in sette cieli). Himmelfarb (1993, pp. 32-3) ritiene che tale divisione sia uno sviluppo interno alla tradizione visionaria giudaica, che parte comunque dalla concezione di un cielo unidimensionale o strettamente legato a una ripartizione in differenti regioni (ad esempio, cfr. 1 *Enoc*, 14).

12. Questi sono identificati dall'angelo che accompagna il veggente con i tre figli di un sacerdote di nome Ioatham, forse il sacerdote antenato di Sadoq che compare nella lista di Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche*, 8,12, corrispondente a quella di 1 Cr 6,35-38 e Esd 7,2-5.

13. Qui il testo copto è corrotto: abbiamo *senamaabe*, «ed essi cadranno», che nell'ambito della descrizione non sembra avere molto senso. OTP I (p. 512) ha emendato in *tamaabe*, «ed io camminai». Qui si riprende la traduzione di Claudio Giannotto in AAT III (p. 176).

14. Il libro di Ezechiele è una testimonianza di fondamentale importanza per comprendere l'atteggiamento e la visione del mondo dei Giudei che vivono a Babilonia dopo l'esilio. Sebbene anche nel caso di questo testo sia ipotizzabile una lunga e complessa opera di ricitura di materiali visionari preesistenti, esso appare comunque

fortemente unitario, e la sua redazione definitiva può essere collocata più o meno tra il VI e il V secolo a.C. (cfr. Sacchi, 2002, pp. 52-61).

15. Il tempio come vero e proprio edificio monumentale si trova anche nei frammenti qumranici del *Rotolo del tempio* (11Q19, testo databile su base paleografica alla fine del I secolo a.C.; cfr., in particolare, XXXVI, 3-7, XXXVII, 12-13 e XL, 8; per la trad. it. cfr. TQ, pp. 283-5).

16. I frammenti derivano da diverse grotte: 2Q24, 4Q554-555, 5Q15 e 11Q18. Per la trad. it. cfr. ivi, pp. 240-8. Uno studio di insieme è quello di DiTommaso (2005).

17. Il testo si compone di un vero e proprio *corpus* legale inserito nel quadro narrativo della stipula del patto sul Sinai e si basa essenzialmente sul Deuteronomio, sebbene le parti che li vengono espone da Mosè qui siano rivelate direttamente da Jhwh. Nell'opera è presente, tra i temi principali, la descrizione del (o di un) tempio (cfr. coll. II-XIII, XXX-XLIV).

18. 2Q24, ad esempio, stando almeno alla ricostruzione degli editori, esordisce con l'espressione «[E mi condusse all'interno della città...]» (fr. 1, l. 1, trad. it. in TQ, p. 240), probabilmente un riferimento a un angelo che conduce un personaggio non identificato a vedere Gerusalemme e il tempio, dei quali vengono annotate le misure. Cfr. anche 4Q554, fr. 1, col. II, l. 12: «E mi condusse all'interno della città e mi[surò ogni isola]to» (trad. it. ivi, p. 241); fr. 1, col. III, l. 16: «E mi condusse all'interno della soglia» (trad. it. ivi, p. 242); 5Q15, fr. 1, col. 1, l. 2: «Allo stesso modo mi mostrò».

19. Siamo nella sezione che descrive il viaggio di Enoch tra i territori terrestri e al di là della terra. Nei capitoli 26-28 Enoch è portato al centro della terra, dove vede un paesaggio composto di veri e propri canyon in cui «si raduneranno tutti coloro che dicono, con la loro bocca, contro il Signore, parole sconvenienti e dicono, a proposito della Sua gloria, cose gravi. Qui li raduneranno e sarà il loro tribunale» (27,2 = AAT I, p. 95).

20. La dimensione celeste della Gerusalemme nuova è ugualmente esplicitata in *Apocalisse di Elia*, 1,10 e in *2 Enoch*, 55,2 (recensione lunga).

21. È probabile che il testo di *2 Baruc* abbia letto l'ebraico *rib* attestato in Gen 27,28 («abbondanza») come *ribbo* («10.000»), aggiungendo una lettera alla parola ebraica, e interpretando l'abbondanza della Genesi come una moltiplicazione per 10.000.

22. Cfr. Nm 11,6-9; Dt 8,3,16; Gs 5,12; Ne 9,20; Sal 78,24; sulla manna alla fine del tempo prettamente umano, cfr. Ap 2,17, dove si parla di «manna nascosta» che verrà data a colui che Gesù proclama come «vincitore».

23. Si tratta di Erode Archelao, etnarca di Giudea tra il 4 e il 6 a.C.

24. Papià, vescovo di Hierapolis (o Gerapoli) di Frigia agli inizi del II secolo, avrebbe raccolto e interpretato, nelle sue *Esposizioni*, tradizioni orali e scritte sulle parole e i fatti di Gesù e dei suoi discepoli. L'opera ci è giunta in maniera estremamente frammentaria grazie alle citazioni di alcuni Padri della Chiesa (cfr. Norelli, 2005, pp. 13-171).

25. Il termine in origine indicava forse gli abitanti dell'isola di Cipro (cfr., ad esempio, Gen 10,4; 1 Cr 1,7; Is 23,1). È possibile osservare, però, anche una certa estensione dell'appellativo, per indicare gli abitanti delle isole (Ger 2,10; Ez 27,6) e delle regioni





situate più a ovest, come la Macedonia (come in 1 Mac 8,5), e il mondo romano. Di grande interesse è il testo di Nm 24,24 (facente parte delle profezie di Balaam), che sembra aver esercitato un notevole influsso sul giudaismo successivo, così come pure il testo di Dn 11,30, nei quali l'interpretazione tradizionale (la versione greca dei LXX e la *Vulgata* latina per Dn 11,30, la *Vulgata* latina, il Targum di Onkelos e il Targum di Jonatan per Nm 24,24) vede i Romani. In alcuni testi di Qumran la loro identificazione è di estremo interesse per determinare la data di composizione di un manoscritto; in 1QM essi rappresentano i principali nemici, quelli contro cui si svolgerà la battaglia decisiva dei figli della luce (ad esempio, 1QM I 6; XV 2; XVIII 2-3; XIX 10). Dai testi qumranici, comunque, risulta che con *kittim* si possono designare tanto i Greci quanto i Romani o, in modo più generico, i nemici degli Ebrei.

## 6

## Conoscere l'oltremondo

1. Nella Genesi il mondo come è risulta formato dalla separazione delle «acque dalle acque» (1,6), mentre il primo luogo di vita appare il *gan Eden*, il *paradeisos en Edem*, situato all'origine di quattro fiumi (2,8.15). Emerge l'immagine di un mondo disabitato situato in uno spazio circondato da acqua che, in qualunque momento, Jhwh può far irrompere, come è avvenuto con il diluvio (cfr. 7,11; 8,2).
2. La lotta primordiale non sembra mai del tutto cedere il passo alla cosmogonia, come emerge anche dai testi rabbinici successivi (cfr. Fishbane, 2003, spec. pp. 37-70, 112-31; Yoshiko Reed, 2016, spec. p. 69).
3. Sull'Eden, cfr. Is 51,3. Sugli eventi protologici nei Salmi, cfr. Sal 74 e 89 (su cui cfr. Fishbane, 2003, p. 41). Per le descrizioni del tabernacolo come «nuova creazione», o del tempio come «nuovo Eden», o anche della Torah stessa come Eden o albero della vita, cfr. Levenson (1994, pp. 78-89; 2006, pp. 82-107).
4. Nel ramo  $\beta$  della tradizione i cieli sono sette (cfr. AAT II, p. 383, nota 7). Cfr. anche *supra*, pp. 202 e 391, nota 11.
5. Sulle connessioni tra 1 *Enoc*, 17-19 e 30-36, cfr. Nickelsburg (2001, pp. 290-1).
6. Il lago Acheronte è citato anche nell'*Apocalisse di Mosè* (37; cfr. AAT II, p. 602) e in *Oracoli sibillini*, 2,338 (cfr. Monaca, 2008, p. 88). Nella versione greca del frammento Reiner dell'*Apocalisse di Pietro* (14; ANT III, p. 224, nota 12) si trova ugualmente un lago Acheronte (nella versione etiopica questo lago è definito *Akrosia*, «detto Anēslaslejä»; *ibid.*) ubicato intorno ai Campi Elisi, luogo destinato al battesimo che Cristo concederà ai suoi giusti. Cfr. anche *supra*, pp. 253-4.
7. Cfr. anche 1 *Enoc*, 17-24; 2 *Enoc*, 13-14 (in entrambe le recensioni). 2 *Enoc*, 13 (secondo la recensione breve) contiene una presentazione del calendario solare di 364 giorni (cfr. AAT I, pp. 537-8).
8. In 2 *Enoc*, 12 e 15 (recensione lunga) troviamo una pluralità di uccelli fenici (cfr. *ivi*, pp. 536-8). Sulla Fenice in 3 *Baruc* e sui rapporti con altre descrizioni (giudaiche e non), cfr. Kulik (2010, pp. 231-46).



9. In *1 Enoc*, 72,2 ss. sono menzionate sei porte orientali e sei porte occidentali, attraverso cui il sole sorge e tramonta nei vari mesi dell'anno (cfr. AAT I, pp. 161-2). Secondo *2 Enoc*, 13,1 ss. (nella recensione breve) il cielo contiene sei porte di proporzioni smisurate attraverso le quali il sole sorge (13,1 = ivi, p. 537).

10. Il sole «datore di luce» appare anche in *2 Enoc*, 15,1 (secondo la recensione lunga; cfr. ivi, pp. 538-9); sui rimandi al sole nelle culture antiche e sul modo in cui *3 Baruc* sembra riallacciarsi a un ampio ventaglio di concezioni di impostazione eliocentrica, cfr. Kulik (2010, pp. 232-8).

11. Il testo in questa forma è tramandato solo dal manoscritto A del British Museum (*Add. 10073*, ff. 173-84, tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo). È un testo estremamente corrotto. Qui si segue la traduzione di AAT III (p. 223), che attribuisce a *ta distoma* un valore semantico che «in ultima analisi equivale a “uomini”, ma che non è documentato altrove» (*ibid.*).

12. Nell'ordine, cfr. *Vangelo di Tommaso*, 54, 69, 2; 69,1, 68,1; 6,3; 95; 34; 26,1-2; 45.

13. «Ecco, viene con le nubi, e lo vedrà ogni occhio, e quanti lo trafissero; e si percoeranno a lutto per lui tutte le tribù della terra. Sì, amen. Io sono l'alfa e l'omega, dice il Signore Dio, Colui che è e che era e che viene, l'Onnipotente» (trad. it. in Lupieri, 1999, p. 9). Il v. 7 mette insieme citazioni piuttosto esplicite da Dn 7,13 (nella versione di Teodoziona) e Zc 12,10-14 (secondo le versioni greche di Aquila e Teodoziona).

14. Emblematico, in tal senso, il fatto che ciascuna Chiesa menzionata in Ap 2-3, sia retta da un angelo-stella, per cui ogni lettera è inviata *in primis* all'angelo che vi sovrintende.

15. Interpreto il termine *thlipsis* così come si trova in Ap 1,9 come un generico “turramento” derivante dall'esperienza di contatto diretto con l'oltremondo.

16. È interessante notare, a tal proposito, che un frammento rinvenuto a Qumran e quasi certamente derivante dal *Libro dei giganti*, 4Q203, VIII, 4-15 (databile alla seconda metà del I secolo a.C.), associa alla ribellione degli angeli caduti e alla promessa di giudizio un'esortazione a liberarsi dalle catene e a pentirsi (trad. it. in TQ, pp. 428-9).

17. Se il culto terreno è immagine di quello celeste, le stesse rappresentazioni della liturgia celeste di Ap 4-5, 7,9-10 e 14,2-3 emergono come amplificazioni ed estensioni, nella sfera del divino, del contesto rituale concreto che Giovanni conosce o tiene mentalmente presente (cfr. Tripaldi, 2012, p. 129).

18. Si pensi alla cosiddetta dottrina delle due vie, attestata sia in ambito filosofico greco-romano, sia nella riflessione giudaica e protocristiana (cfr. Osiek, 1999, pp. 31-2; Simonetti, 2015, pp. 203, 565).

19. L'espressione “figlio di Dio” deriva dal linguaggio regale. Nel frammento 4Q246 di Qumran (cfr. *supra*, 169-70, 270, 276-7) appare un personaggio servito da tutti chiamato «Figlio di Dio» e la cui manifestazione coincide con la fine dei regni terreni e l'instaurazione di un regno divino (cfr. TQ, pp. 250-1).

20. Sul nome come appellativo riferito a Dio e non a Gesù, cfr. Osiek (1999, p. 69); Simonetti (2015, pp. 556-7).



21. Sul tema dello scontro tra vera e falsa profezia, una questione che percorre come una sorta di *continuum* i testi della Bibbia ebraica, del giudaismo del periodo ellenistico-romano e provenienti dai gruppi protocristiani, a titolo meramente esemplificativo, cfr. Breneman (1997); Nasrallah (2003); Kelly (2018).
22. La versione greca preservata nel codice di Akhmim (cfr. *supra*, pp. 141-3) mostra un resoconto molto più stringato. Per la trad. it. della versione greca, cfr. ANT III, pp. 216-8.
23. Si tratta di un papiro greco facente parte della collezione in lingua greca e latina di età tolemaica, romana e bizantina acquistata nel 1930 su segnalazione del grande papirologo Achille Vogliano (1881-1953) da un antiquario del Cairo e conservata presso la Biblioteca universitaria di Bologna.
24. La successiva edizione di Klijn (2003, p. 185) in questo caso non presenta differenze particolari rispetto a quella di Wright.
25. Sull'associazione tra il banchetto celeste e le vesti dei giusti alla fine dei tempi, così come si trova nell'*Ascensione di Isaia*, cfr. Acerbi (1989, pp. 95-6).
26. Si tratta di un testo normativo già noto in due copie, CD-A e CD-B, risalenti, rispettivamente, al X e all'XI secolo d.C. e scoperte nella Genizah della sinagoga del Cairo agli inizi del Novecento. Frammenti dello stesso testo sono stati successivamente rinvenuti in alcuni manoscritti databili su basi paleografiche tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. provenienti da Qumran.
27. Il testo è noto anche come *4QPseudo-Ezechiele*. Si tratta, quasi certamente, di uno scritto di natura visionaria databile su basi paleografiche alla seconda metà del I secolo a.C. L'opera è composta da discorsi divini e da dialoghi tra Jhwh e un veggente, espressamente identificato con Ezechiele, al quale viene spiegato il senso di una visione. Per la trad. it. cfr. TQ, pp. 470-1.

## 7 Agenti dell'oltremondo

1. Cfr. 19,13: «e il suo nome è: la Parola di Dio» [trad. it. in Lupieri, 1999, p. 85]; è stata ampiamente rilevata la dipendenza di questo appellativo, più che dal prologo del Vangelo di Giovanni, dove si parla di Gesù come *logos* di Dio, dall'idea della parola come figura ipostatica di Jhwh facente parte del mondo divino; cfr. Tripaldi, 2012, p. 212.
2. Sulla figura di Melchisedec nel giudaismo del periodo ellenistico-romano e nel cristianesimo dei primi secoli, cfr. Gianotto (1984).
3. Cfr. 4Q541, detto anche *4QTesto aronitico A = Testamento di Levi<sup>d</sup> (?)*, fr. 9, col. 1, ll. 1-7 (un testo databile su basi paleografiche al II secolo a.C. e che mostra forti analogie con *Testamento di Levi*, 18; trad. it. in TQ, pp. 443-4); *Apocalisse di Mosè*, 10,2, dove l'agente celeste è consacrato sacerdote; *Testamento di Levi*, 18,2, dove l'agente oltre-mondano appare come un sacerdote nuovo. Sulla figura di Melchisedec come sacerdote e figura riferita a Gesù, cfr. Eb 2,17, 5,6-10, 8,6.



4. Nella teorizzazione di Mikhail Bakhtin, così come ripresa da Tzvetan Todorov (1977, spec. p. 301), il principio di riaccentazione implica una condizione in cui la scelta tra due o più possibili sensi da dare a una immagine o a una espressione o a un vero e proprio testo si fa tra elementi *in absentia* (uno solo sarà presente, gli altri assenti o impliciti).

5. Il testo fa parte di un manoscritto che può essere datato, su basi paleografiche, alla fine del I secolo a.C. e che si compone di 37 frammenti che presentano porzioni di testo coincidenti con la *Regola della Guerra* (1QM) e altre non precedentemente note. Per la traduzione italiana del passo, cfr. TQ, pp. 224-5. Per altre traduzioni, cfr. Arcari (2015b, pp. 19-26). Su 1QM, cfr. *supra*, pp. 218-9.

6. La tecnica del *matching* o dell'assemblaggio è piuttosto utilizzata nell'attuale panorama della *digital art*; si pensi ai collage realizzati dal fotografo turco Uğur Gallenkuş, dal forte impatto emotivo e improntati a una spietata critica dell'egemonia capitalistica (cfr. <https://www.instagram.com/ugurgallen>).

7. Il commento di tipo *peshar* (termine che indica una particolare modalità interpretativa, da *psrw*, "l'interpretazione si riferisce a...", espressione con cui viene di norma introdotta l'interpretazione del testo di riferimento) è un genere attestato dai manoscritti di Qumran in cui troviamo la citazione di un determinato passo biblico e la relativa interpretazione. In questi scritti osserviamo una forma di estensione (che si basa su un vero e proprio effetto Forer; cfr. *supra*, pp. 288, 396) in prospettiva escatologica e connotata in senso rivelativo del testo commentato, che appare come un bacino di rivelazioni riadattabili a diverse situazioni. Sul *peshar*, recentemente cfr. Hartog (2017).

8. È interessante notare come l'offensiva mossa da Mastema ai danni di Mosè che si sta dirigendo in Egitto per liberare Israele appaia come una libera iniziativa dell'antagonista, con evidente riconfigurazione del testo di Es 4,26, dove è invece proprio Jhwh ad assalire Mosè.

9. Newsom (1980, spec. p. 317) ricorda come in *1 Enoc*, 12,3 i "vigilanti" siano in qualche modo associati ad angeli superiori. In Ez 28,14-17 si parla di un cherubino decaduto per essersi inorgoglito e che Jhwh ha scacciato.

10. Il testo greco riporta: «Quando l'Altissimo divideva le nazioni, allorché disperdeva i figli di Adam, stabili i confini dei popoli, secondo il numero degli angeli di Dio, e parte del Signore divenne il suo popolo, Giacobbe, porzione della sua eredità Israele» (trad. it. in Termini, 2012, p. 993). Il testo masoretico, al posto di «figli di Dio» (espressione che indica gli angeli), ha «figli di Israele». La versione ebraica rinvenuta a Qumran (4QDeut<sup>f</sup> [4Q33]) attesta invece «figli di Dio» al posto di «figli di Israele».

11. Is 14,12-15: «Come mai sei caduto dal cielo, astro del mattino, figlio dell'aurora? Come mai sei stato gettato a terra, signore di popoli? Eppure tu pensavi nel tuo cuore: "Salirò in cielo, sopra le stelle di Dio innalzerò il mio trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nella vera dimora divina. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo". E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!» (la traduzione latina di "stella del mattino" è "Lucifero"). L'interpreta-

zione del passo come caduta originaria di Satana si trova nella *Vita di Adamo ed Eva* (14-16).

12. Nel passo di Daniele il re Antioco appare come colui che toglie il sacrificio quotidiano al capo della milizia celeste, cioè a Jhwh (il passo allude alle guide di Israele vittime della *hybris* di Antioco; cfr. anche Dn 12,3). Qui le versioni greche presentano un testo diverso rispetto a quello masoretico: Teodozione, in particolare, ha «e cadde sulla terra [parte] della potenza del cielo e degli astri, e li calpestò».

13. La questione del dualismo cosmico e antropologico assume una notevole rilevanza in numerosi documenti rinvenuti a Qumran. In merito cfr. il volume a cura di Xeravits (2010).

14. L'etimologia del nome potrebbe significare "falso dio", "idolo" o anche "dio superbo". In un frammento estremamente mutilo, proveniente da Qumran, il fr. 4Q544, detto anche *4Q Visioni di Amran* (databile su basi paleografiche alla metà del II secolo a.C.), un "angelo" di Jhwh dichiara di avere potere su un altro personaggio con tre diverse designazioni, Belial, principe delle tenebre e Melki-Resha (cfr. trad. it. in TQ, p. 449).

15. A tal proposito, è sembrato particolarmente rilevante il dettaglio inerente all'abilità di far parlare l'immagine della prima bestia, che potrebbe richiamare l'uso dei sacerdoti di dare voce alle statue dopo essersi sistemati all'interno di simulacri cavi. Questa pratica, per l'Asia Minore, è documentata nei casi del tempio degli dei egizi a Pergamo e in quello di Efeso dedicato a Serapide; cfr. Tripaldi (2012, pp. 181-2).

16. Tripaldi (2012, p. 194) ricorda come in Artemidoro di Efeso, *L'interpretazione dei sogni*, 2,15,1-2, le rane che appaiono in sogno vanno interpretate come «maghi da strapazzo e ciarlatani».

17. Cfr. 1 Re 22,11, 2 Cr 18,10. Nella *Storia della cattività babilonese*, al capitolo 5, il falso profeta Anania, avversario di Geremia e sostenitore del re Sedecia, indossa «le sue corna di ferro» per predire al re la vittoria sui suoi avversari (trad. it. in AAT III, p. 338).

18. Un testo rinvenuto a Qumran, detto *4Q Libro dei misteri*, parla di «maghi, insegnanti di iniquità» che hanno ricevuto «il sigillo della visione» pur non comprendendo «i misteri eterni»: cfr. 4Q300, fr. 1, col. II, l. 2. Il frammento è databile su base paleografica alla metà del I secolo a.C.; per la trad. it. cfr. TQ, p. 617.

19. Cfr. anche le notazioni di Tripaldi (2012, pp. 177-86), che ricorda i casi di Giudei che vivono nelle città imperiali e che non sembrano tenere in conto forme più tradizionali di osservanza della legge, assumendo talvolta atteggiamenti ostili nei confronti di coloro che invece vivono aderendo alle norme più tradizionali del giudaismo.

20. Il termine *agapētos* si trova già nei LXX, sebbene lì il suo significato non sia univoco (rendendo il più delle volte l'idea della predilezione, insita nell'ebraico *yahūd*). Esso si trova riferito a Gesù in Mt 3,17/Mc 1,11/Lc 3,22 (nell'ambito del racconto del battesimo di Gesù), Mt 17,5/Mc 9,7 (nell'episodio della trasfigurazione di Gesù) e in 2 Pt 1,17. L'*Ascensione di Isaia* sembra rifarsi soprattutto a una versione del racconto del battesimo di Gesù in cui *agapētos* costituiva titolo separato (cfr. Norelli, 1994, spec. pp. 256-61).

21. Il testo greco ha l'imperativo *ginōske*, letteralmente "sappi".
22. In 16,9 Erma dice che quando la torre sarà compiuta, ovvero quando sarà completata la costruzione della Chiesa, si avrà la fine, e il compimento sarà tra breve; ma il testo non spiega che cosa sia questa fine, nonostante si dica anche che la manifestazione in terra del figlio di Dio sia avvenuta negli ultimi giorni del compimento: cfr. 89,3.
23. Profeta, principe della congregazione, guerriero ecc.: cfr. *1QRegola della comunità*, VIII, 15b-IX 11; *1QRegola della congregazione*, II, 11-20; *1QRaccolta di benedizioni*, V, 20-29; *4QDocumento di Damasco*<sup>b</sup>, fr. 3, col. IV, ll. 1-20.
24. Sono "condizionati" quegli oracoli secondo cui l'adempimento della condizione espressa nella protasi implica il verificarsi della predizione contenuta nell'apodosi (cfr. Aune, 1983, trad. it. pp. 123-5).

## 8

## Dai testi ai contesti

1. Si tratta di una vera e propria lettera nota da sei manoscritti databili tra la metà del II e la metà del I secolo a.C. È sicuramente un documento di straordinario interesse, in cui un gruppo di persone si pone in contrasto con altri in merito a questioni prettamente calendariali e di purità. Per la traduzione italiana, cfr. TQ, pp. 171-82.
2. Tralascio qui le osservazioni critiche, generali o di dettaglio, sollevate da altri studiosi sulle tesi di Sacchi e Boccaccini. Una efficace sintesi dei guadagni e delle problematiche legate alla ricostruzione di Boccaccini si trova in VanderKam (2010, spec. pp. 265-76).
3. Cfr. soprattutto *Antichità giudaiche*, 13,172: «La corrente degli Esseni, invece, sostiene che il destino è signore di tutto quanto avviene e che nulla accade agli uomini senza che sia conforme al suo decreto» (trad. it. in Moraldi, 2006, vol. II, p. 794).
4. Boccaccini riprende la cosiddetta ipotesi di Groningen, secondo cui i qumraniti sarebbero entrati in rotta di collisione con il proprio gruppo esseno di riferimento (cfr. García Martínez, Van der Woude, 1990; García Martínez, 2011).
5. Un esempio di scrittura criptica si trova in 4Q186, detto anche *4QOroscopo*. È un testo scritto in parte in caratteri quadrati, in parte criptici, in parte greci (anche se da destra verso sinistra). Il frammento sembra trattare sia della fisiognomica sia dell'astrologia, e mette in relazione il segno zodiacale e le caratteristiche fisiche e interiori dell'individuo. Per la trad. it. di 4Q186, cfr. TQ, pp. 710-1.
6. Il termine indica l'uomo prudente, o anche colui che è in grado di guardare "in profondità". In alcuni testi rinvenuti a Qumran, *maskil* si riferisce a colui a cui va ascritta la recitazione di un particolare inno, ma si trova anche in documenti di stampo legale, per indicare una figura tecnica definibile come "istruttore" dei membri del gruppo. Sul termine nella letteratura qumranica, cfr. la trattazione in Newsom (1990).
7. Cfr. il quadro storiografico tracciato da Esler (2014, spec. pp. 126-8).
8. La datazione dei frammenti del *Libro dei giganti* rinvenuti a Qumran oscilla tra gli inizi e la fine del I secolo a.C. (cfr. TQ, pp. 427-31).



9. Il *qōsēm q'sāmīm*, “quello che pratica la divinazione”, il primo dei ruoli condannati nel Deuteronomio e rimandante alla figura di “colui che risponde” di ascendenza babilonese; il *m'ōnēn*, o l'indovino, azione di contatto diretto con il divino ritenuta proibita ma certamente usuale; il *m'nahēš*, o “augure”, una tecnica non meglio identificabile per scoprire particolari segreti; o anche il *jidd'ōnī*, il vero e proprio *medium*, “colui che sa”, sebbene non sia chiarissimo se questo sapere sia prerogativa dello spirito o di chi comanda lo spirito. Cfr. la trattazione in Blenkinsopp (1995, trad. it. spec. pp. 202-10).

10. Qui definito con il classico appellativo fatto proprio dagli Asmonei, «sacerdoti del Dio altissimo» (cfr. 6,1 e AAT IV, pp. 221-2). Questo sacerdozio è visto come in forte connivenza con l'empietà del potere dominante.

11. Intorno al 40 a.C. Antigono condusse l'invasione della Giudea sostenuta dai Parti per conquistare Gerusalemme e mandò suo zio Ircano II a Babilonia in catene (dopo avergli mozzato le orecchie per renderlo impuro e non permettergli, così, di ricoprire la carica di sommo sacerdote). Nel 37 a.C. Erode il Grande ritornò in Giudea con il supporto di Roma: Antigono fu condannato a morte e venne così del tutto esautorata la dinastia degli Asmonei.

12. Sacchi (cfr. AAT I, p. 513) nota come nella recensione lunga Achuzan prenda l'aspetto di un vero e proprio luogo escatologico, in cui si trova la stessa tomba di Adamo (cfr. 71,35). È possibile ritenere che il toponimo paleoslavo alluda a una indicazione piuttosto generica, che ha sempre a che vedere con una particolare centralità derivante dal suo essere proprietà di Jhwh.

13. Si tratta dell'esperto della Torah che la tradizione rabbinica successiva ha collegato al circolo di Javneh e al relativo “concilio”, quello in cui il giudaismo si sarebbe ricompattato in seguito alla caduta del tempio del 70 d.C. La ricerca più recente ha ormai definitivamente messo da parte la centralità del cosiddetto concilio di Javneh – ammesso che questo sia effettivamente avvenuto – nel processo di unificazione del giudaismo tra I e II secolo d.C. Con il termine “Javneh” oggi si tende a indicare, più generalmente, l'intero processo di ricompattamento del giudaismo successivo alla distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C.; cfr. Georgi (1995, spec. p. 53).

14. Il materiale epigrafico sulle associazioni presenti in Asia Minore è disponibile in Harland (2014); per le altre zone dell'impero, cfr. Kloppenborg, Ascough (2011). Più in generale, cfr. Kloppenborg, Wilson (2002).

15. La data di redazione dello scritto riportata da Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, 5,30,3 (ma cfr. anche Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, 3,18,3), alla fine del regno di Domiziano (51-96 d.C.), non pare sollevare particolari difficoltà (cfr. Arcari, 2016a, spec. p. 252, nota 66). La datazione proposta da Thomas Witulski (cfr. spec. 2007), che colloca il testo intorno alla rivolta di Simon Bar Kochba e alla seconda guerra giudaica sotto Adriano (132-35 d.C.), più che risolvere sembra ulteriormente complicare la situazione (cfr. spec. Tripaldi, 2016).

16. Si pensi al profluvio di pietre preziose che costellano la descrizione della Gerusalemme nuova con cui si chiude il resoconto: cfr. Ap 21,19-21, dove sono menzionati il



diaspro, lo zaffiro, il calcedonio, lo smeraldo, la sardonice, il sardio, il crisolito, il berillo, il topazio, il crisopazio, il giacinto, l'ametista e le perle; la descrizione qui riprende, a ogni modo, almeno in massima parte, le pietre del pettorale del sommo sacerdote così come descritto in Es 28,17-20 e 39,10-13; cfr. Lupieri (1999, p. 341).

17. Ad esempio, la porpora e lo scarlatto che cingono la prostituta in Ap 17,4 e che ricordano i medesimi elementi, ugualmente "indorati", del tempio-tabernacolo costruito da Mosè nel deserto e che fanno parte delle vesti di Aronne; cfr. *ivi*, pp. 253-7.

### Conclusioni

1. Non si può non fare riferimento, per questa ultima deriva apologetica, alla netta divisione tra profezia e Torah presente negli studi storico-critici, di matrice protestante, sorti nel XIX secolo, in cui la riscoperta della profezia come forma distinta di esperienza ed espressione religiosa ha condotto all'individuazione delle dichiarazioni riconducibili direttamente ai profeti distinguendole dalle supposte aggiunte redazionali successive, in modo da ritornare all'annuncio "autentico" di veri e propri "geni" religiosi destinatari di rivelazioni dirette, non mediate, opposte alle coeve istituzioni religiose.



## Bibliografia

Per le abbreviazioni e le traduzioni dei testi biblici, si è tenuta presente *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 2009. Per le altre abbreviazioni presenti nel volume, si è fatto riferimento alle seguenti sigle:

AAT I = P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, TEA, Milano 2001 (1ª ed. UTET, Torino 1981).

AAT II = P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, TEA, Milano 1993 (1ª ed. UTET, Torino 1989).

AAT III = P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. III, Paideia, Brescia 1999.

AAT IV = P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. IV, Paideia, Brescia 2000.

ANT III = M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. III: *Lettere e apocalissi*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1998 (1ª ed. 1969).

OTP I = J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. I: Apocalyptic Literature & Testaments*, Doubleday, Garden City (NY) 1983.

P. Oxy. = Papiri di Ossirinco.

TQ = F. García Martínez, *Testi di Qumran*, traduzione italiana dai testi originali con note di C. Martone, Paideia, Brescia 2003 (1ª ed. 1996).

### Edizioni, traduzioni e commentari dei testi antichi citati nel volume

#### *Apocalisse di Abramo*

ENRIETTI M., SACCHI P. (a cura di) (1999), *Apocalisse di Abramo*, in AAT III, pp. 61-108.

KULIK A. (2005), *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, Brill, Leiden-Boston (MA) (1ª ed. Society of Biblical Literature Press, Atlanta, GA, 2004).

PHILONENKO-SAYAR B., PHILONENKO M. (éds.) (1981), *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, Maisonneuve, Paris.

### *Apocalisse di Elia*

GIANOTTO C. (a cura di) (1999), *Apocalisse di Elia*, in AAT III, pp. 111-54.  
 PIETERSMA A., TURNER COMSTOCK S., ATTRIDGE H. W. (eds.) (1981), *The Apocalypse of Elijah Based on P. Chester Beatty 2018*, Scholars Press, Chico (CA).  
 WINTERMUTE O. S. (ed.) (1983), *Apocalypse of Elijah (First to Fourth Century A.D.)*, in OTP I, pp. 721-53.

### *Apocalisse di Gabriele*

TRIPALDI D. (2011), *Apocalisse di Gabriele: introduzione e traduzione*, in "Annali di storia dell'esegesi", 28, 2, pp. 11-23.

### *Apocalisse di Giovanni*

BIGUZZI G. (a cura di) (2005), *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano.  
 LUPIERI E. (a cura di) (1999), *L'Apocalisse di Giovanni*, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano.  
 TRIPALDI D. (a cura di) (2012), *L'Apocalisse di Giovanni. Introduzione, traduzione e commento*, Carocci, Roma.

### *Apocalisse di Paolo*

ERBETTA M. (a cura di) (1998), *L'Apocalisse di Paolo*, in ANT III, pp. 353-86.  
 SILVERSTEIN T., HILHORST A. (eds.) (1997), *Apocalypse of Paul: A New Critical Edition of Three Long Latin Versions*, Cramer, Genève.

### *Apocalisse di Pietro*

BUCHHOLZ D. D. (1988), *Your Eyes Will Be Opened: A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*, Scholars Press, Atlanta (GA).  
 ERBETTA M. (a cura di) (1998), *L'Apocalisse di Pietro*, in ANT III, pp. 209-33.  
 JAMES M. R. (1924), *The Apocalypse of Peter*, in *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press, Oxford, pp. 505-24.

- ID. (1931), *The Rainer Fragment of the Apocalypse of Peter*, in "Journal of Theological Studies", 32, pp. 270-9.
- MAURER C., DUENSING H. (Hrsg.) (1964), *Offenbarung des Petrus*, in W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vol. III: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. E. Hennecke, Mohr, Tübingen, pp. 468-83.
- WESSELY C. (1924), *Fragments de collections de prétendues sentences de Jésus*, in Id. (éd.), *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus. Textes édités, traduits et annotés*, Didot, Paris, vol. II, pp. 79-83 (137-77).

### *Apocalisse di Sedrach*

- AGOURIDES S. (ed.) (1983), *Apocalypse of Sedrach (Second to Fifth Century A.D.)*, in OTP I, pp. 605-13.

### *Apocalisse di Sofonia*

- GIANOTTO C. (a cura di) (1999), *Apocalisse di Sofonia*, in AAT III, pp. 157-82.

### *Apocalisse greca di Esdra*

- STONE M. E. (ed.) (1983), *Greek Apocalypse of Ezra (Second to Ninth Century A.D.)*, in OTP I, pp. 561-79.

### *Ascensione di Isaia*

- BETTILOLO P. *et al.* (a cura di) (1995), *Ascensio Isaiaae. Textus*, Brepols, Turnhout.
- NORELLI E. (a cura di) (1995), *Ascensio Isaiaae. Commentarius*, Brepols, Turnhout.

### *Atanasio di Alessandria*

- CAMPLANI A. (a cura di) (2003), *Atanasio di Alessandria, Lettere festali / Anonimo, Indice delle lettere festali. Introduzione, traduzione e note*, Paoline, Milano.

### *Atti di Tommaso*

- KLIJN A. F. J. (ed.) (2003), *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary*, Brill, Leiden-Boston (MA) (1<sup>st</sup> ed. 1962).

- MORALDI L. (a cura di) (1975), *Atti di San Tommaso*, in Id. (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, UTET, Torino (1ª ed. 1971), pp. 1225-350.
- WRIGHT W. (ed.) (1871), *Apocryphal Acts of the Apostles: Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries*, 2 voll., Williams & Norgate, London.

### 2 *Baruc*

- BETTIOLO P. (a cura di) (2001), *Apocalisse siriana di Baruc*, in AAT I, pp. 259-343.
- BOGAERT P.-M. (éd.) (1969), *Apocalypse de Baruch. Introduction, traduction du syriaque et commentaire*, 2 voll., Les Éditions du Cerf, Paris.
- CERIANI A. M. (a cura di) (1871), *Apocalypsis Baruchi Syriace*, in *Monumenta Sacra et Profana Opera Collegii Doctorum Bibliothecae Ambrosianae*, Loescher-Williams & Norgate, Mediolani-Londini, t. v, fasc. II, pp. 113-80.

### 3 *Baruc*

- FRASSON M. (a cura di) (1999), *Apocalisse greca di Baruc (Terzo libro di Baruc)*, in AAT III, pp. 185-233.
- JAMES M. R. (1897), *The Apocalypse of Baruch / Apocalypsis Baruchi tertia graece*, in Id., *Apocrypha Anecdota: Second Series*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. LI-LXXI, 83-102.
- KULIK A. (ed.) (2010), *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*, De Gruyter, Berlin-New York.

### Bibbia dei LXX

- ARCARI L. (a cura di) (2016b), *1 Maccabei. Introduzione, traduzione e note*, in P. Sacchi (a cura di), *La Bibbia dei Settanta*, vol. II, t. 1: *Libri storici*, a cura di P. G. Borbone, Morcelliana, Brescia, pp. 1313-429.
- CERIANI S. (a cura di) (2019), *Daniele e Addenda. Introduzione, traduzione e note*, in P. Sacchi (a cura di), *La Bibbia dei Settanta*, vol. IV: *Profeti*, a cura di L. Rosso Ubigli, Morcelliana, Brescia, pp. 1045-177.
- TERMINI C. (a cura di) (2012), *Deuteronomio. Introduzione, traduzione e note*, in P. Sacchi (a cura di), *La Bibbia dei Settanta*, vol. I: *Pentateuco*, a cura di P. Lucca, Morcelliana, Brescia, pp. 809-1019.

TROIANI L., BALZARETTI C. (a cura di) (2018), *1-2 Maccabei. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Milano.

### *Corpus hermeticum*

SCARPI P. (a cura di) (2011), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. I, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

### Daniele

COLLINS J. J. (ed.) (1993), *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis (MN).

JEANSONNE S. P. (1988), *The Old Greek Translation of Daniel 7-12*, The Catholic Biblical Association of America, Lanham (MD).

MEADOWCROFT T. J. (1995), *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

### *Didaché*

SIMONETTI M. (a cura di) (2010), *Didaché*, in E. Prinzivalli, M. Simonetti (a cura di), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano, vol. I, pp. 3-75.

### *1 Enoch*

BLACK M. (ed.) (1970), *Apocalypsis Henochi Graece*, Brill, Leiden.

ID. (ed.) (1985), *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition*, Brill, Leiden.

BONNER C. (1968), *The Last Chapters of Enoch in Greek*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1<sup>st</sup> ed. Chatto & Windus, London 1937).

CHIALÀ S. (a cura di) (1997), *Libro delle parabole di Enoc. Testo e commento*, Paideia, Brescia.

DONADONI S. (1960), *Un frammento della versione copta del "Libro di Enoch"*, in "Acta orientalia", 25, pp. 197-202.

FUSELLA L., SACCHI P. (a cura di) (2001), *Libro di Enoc (Enoc etiopico)*, in AAT I, pp. 3-255.

NICKELSBURG G. W. E. (ed.) (2001), *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36, 81-108*, Fortress Press, Minneapolis (MN).

- STUCKENBRUCK L. T. (ed.) (2007), *1 Enoch 91-108*, De Gruyter, Berlin.
- TILLER P. A. (ed.) (1993), *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, Scholars Press, Atlanta (GA).

## 2 *Enoc*

- ANDERSEN F. I. (ed.) (1983), 2 (*Slavonic Apocalypse of Enoch*), in OTP I, pp. 91-221.
- ENRIETTI M., SACCHI P. (a cura di) (2001), *Libro dei segreti di Enoc (Enoc slavo)*, in AAT I, pp. 491-606.
- HAGEN J. L. (2012), *No Longer "Slavonic" only: 2 Enoch Attested in Coptic from Nubia*, in Orlov, Boccaccini (2012), pp. 7-34.
- SANTOPAULO L. (2017), *Alzati e vieni con me. Il Secondo libro di Enoch tra teologia prosopica e iconoclastia*, in G. Tavolaro, L. Santopaolo (a cura di), *Apocalittica ed ermeneutica. Storia umana e salvezza trascendente*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), pp. 39-72.

## 4 *Esdra*

- KLIJN A. F. J. (Hrsg.) (1983), *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, Akademie, Berlin.
- MARRASSINI P. (a cura di) (2001), *Quarto libro di Ezra*, in AAT I, pp. 347-487.
- STONE M. E. (ed.) (1979), *The Armenian Version of IV Ezra*, Scholars Press, Missoula (MT).
- ID. (ed.) (1990), *Fourth Ezra: A Commentary on the Fourth Book of Ezra*, Fortress Press, Minneapolis (MN).

## Filone di Alessandria

- RADICE R. (a cura di) (2005), *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano.

## Flavio Giuseppe

- MORALDI L. (a cura di) (2006), *Giuseppe Flavio, Antichità giudaiche*, 2 voll., UTET, Torino (1ª ed. 1998).
- VITUCCI G. (a cura di) (1974), *Flavio Giuseppe, La guerra giudaica*, 2 voll., Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

### Giacobbe di Edessa

WRIGHT W. (1867), *Two Epistles of Mār Jacob, Bishop of Edessa*, in "Journal of Sacred Literature and Biblical Record", 10, 4, pp. 430-60.

### Giorgio Sincello

MOSSHAMMER A. A. (ed.) (1984), *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, Teubner, Leipzig.

### Materiali epigrafici

HARLAND P. A. (ed.) (2014), *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*, vol. II: *North Coast of the Black Sea, Asia Minor*, De Gruyter, Berlin-Boston (MA).

KLOPPENBORG J. S., ASCOUGH R. S. (eds.) (2011), *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary*, vol. I: *Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, De Gruyter, Berlin-New York.

### Oracoli sibillini

MONACA M. (a cura di) (2008), *Oracoli sibillini. Introduzione, traduzione e note*, Città Nuova, Roma.

### Papia di Hierapolis

NORELLI E. (a cura di) (2005), *Papia di Hierapolis, Esposizione degli oracoli del Signore. I frammenti*, Paoline, Milano.

### Papiri

BAGNOUD M. (2016), *P.Gen. inv. 187: un texte apocalyptique apocryphe inédit*, in "Museum Helveticum", 73, 2, pp. 129-53.

BLUMELL L. H., WAYMENT T. A. (eds.) (2015), *Christian Oxyrhynchus: Texts, Documents, and Sources*, Baylor University Press, Waco (TX).

HAGEDORN D. (1997), *Die "kleine Genesis" in P. Oxy. LXIII 4365*, in "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 116, pp. 147-8.

- KUSSL R. (1991), *Papyrusfragmente griechischer Romane: ausgewählte Untersuchungen*, Narr, Tübingen.
- MERKELBACH R. (1951), *Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus*, in "Museum Helveticum", 8, 1, pp. 1-11.
- TCHERIKOVER V. A., FUKS A., STERN M. (eds.) (1964), *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol. III, with an epigraphical contribution by D. M. Lewis, The Magness Press, The Hebrew University, Harvard University Press, Cambridge (MA).

### *Paralipomeni di Geremia/Storia della cattività babilonese*

- PIOVANELLI P. (a cura di) (1999), *Paralipomeni di Geremia (Quarto libro di Baruc)*, in AAT III, pp. 237-381.

### *Pastore di Erma*

- OSIEK C. (ed.) (1999), *The Shepherd of Hermas: A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis (MN).
- SIMONETTI M. (a cura di) (2015), *Il Pastore di Erma*, in E. Prinzivalli, M. Simonetti (a cura di), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano, vol. II, pp. pp. 179-489, 550-92.

### *Targumim*

- ALEXANDER P. S. (ed.) (2008), *The Targum of Lamentations Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, Liturgical Press, Collegeville (MT).

### Tertulliano

- MORESCHINI C., PODOLAK P. (a cura di) (2010), *Q. S. F. Tertulliani Opera dogmatica. De anima, De carnis resurrectione, Adversus Praxean / Tertulliano, Opere dottrinali. L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea*, Città Nuova, Roma.

### *Testamenti dei XII patriarchi*

- DE JONGE M. et al. (eds.) (1978), *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text*, Brill, Leiden.
- SACCHI P., ROSSO UBIGLI L. (a cura di) (1993), *Testamenti dei dodici patriarchi figli di Giacobbe*, in AAT II, pp. 319-540.



*Testamento di Abramo*

ROSSO UBIGLI L. (a cura di) (2000), *Testamento di Abramo*, in AAT IV, pp. 17-101.

*Testamento di Mosè*

MAGGIOROTTI D. (a cura di) (2000), *Testamento di Mosè (Assumptio Mosis)*, in AAT IV, pp. 183-235.

## Testi di Qumran

DITOMMASO L. (ed.) (2005), *The Dead Sea New Jerusalem Text: Contents and Contexts*, Mohr, Tübingen.

DRAWNEL H. (ed.) (2004), *An Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New Interpretation of the Levi Document*, Brill, Leiden-Boston (MA).

GREENFIELD J. C., STONE M. E., ESHEL E. (eds.) (2004), *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, and Commentary*, Brill, Leiden-Boston (MA).

MILIK J. T. (ed.) (1976), *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon, Oxford.

NEWSOM C. (ed.) (1985), *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Scholars Press, Atlanta (GA).

PUECH É. (1997), *Sept fragments grecs de la Lettre d'Hénoch (1 Hén 100, 103 et 105) dans la grotte 7 de Qumrân (= 7QHén<sup>gr</sup>)*, in "Revue de Qumrân", 18, pp. 313-23.

SACCHI P. (a cura di) (2006), *Regola della comunità. Introduzione, traduzione e commento*, Paideia, Brescia.

## Vangeli e altri scritti su Gesù

BOVON F. (éd.) (1991-2001), *L'évangile selon saint Luc*, 3 voll., Labor et Fides, Genève (trad. it. *Vangelo di Luca*, 3 voll., Paideia, Brescia 2005-13).

GIANOTTO C. (a cura di) (2012), *Ebrei credenti in Gesù. Le testimonianze degli autori antichi*, Paoline, Milano.

GUIJARRO S. (2014), *Los dichos de Jesús. Introducción al "Documento Q"*, Sígueme, Salamanca (trad. it. *I detti di Gesù. Introduzione allo studio del documento Q*, Carocci, Roma 2016).

PESCE M. (a cura di) (2004), *Le parole dimenticate di Gesù*, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

- ROBINSON J. M., HOFFMANN P., KLOPPENBORG J. S. (eds.) (2000), *The Critical Edition of Q*, Fortress Press-Peeters, Minneapolis (MN)-Leuven.
- SIMONETTI M. (a cura di) (2005), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, Milano (1ª ed. 1993).

### *Visione latina di Esdra*

- MUELLER J. R., ROBBINS G. A. (eds.) (1983), *Vision of Ezra (Fourth to Seventh Century A.D.)*, in OTP I, pp. 581-90.

### Studi citati nel volume

- ACERBI A. (1989), *L'Ascensione di Isaia: cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo*, Vita e Pensiero, Milano.
- ALBINUS L. (2000), *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus University Press, Aarhus.
- ALCIATI R. (2012), *Un nuovo spirito scientifico: la rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, in Bourdieu (2012), pp. 3-49.
- ALKIER S., HIEKE T., NICKLAS T. (Hrsg.) (2015), *Poetik und Intertextualität in der Johannesapokalypse*, Mohr, Tübingen.
- AMBASCIANO L. (2014), *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicanalisi, te(le)ologia*, Nuova Cultura, Roma.
- AMODIO M., ARCARI L., PIEROBON BENOÎT R. (a cura di) (2016), *Segni di coabitazione negli spazi urbani dell'Oriente romano. Atti del convegno internazionale, Napoli 22-23 gennaio 2015*, in "La parola del passato", 71, 1-2.
- ARBEL V. D. (2003), *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, State University of New York, Albany (NY).
- ARBEL V. D., ORLOV A. A. (eds.) (2010), *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic, and Mysticism in Honor of Rachel Elijor*, De Gruyter, Berlin-New York.
- ARCARI L. (2007), *A Symbolic Transfiguration of a Historical Event: The Parthian Invasion in Josephus and the Parables of Enoch*, in Boccaccini (2007), pp. 478-86.
- ID. (2010), "Discorsi monoteistici" nell'antichità. L'unicità divina come strumento di auto-definizione, in "Mediterraneo antico", 13, 1-2, pp. 311-52.
- ID. (2011), *Early Jewish Background of the War Scenes in John's Revelation*, in J. Ver-

- heyden, T. Nicklas, A. Merkt (eds.), *Ancient Christian Interpretations of "Violent Texts" in the Apocalypse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 9-27.
- ID. (2012a), *Are Women the aition for the Evil in the World? George Syncellus' Version of 1 Enoch 8:1 in Light of Hesiod's Theogony and Works and Days*, in "Henoch", 34, pp. 5-20.
- ID. (2012b), *Visioni del figlio dell'uomo nel Libro delle parabole e nell'Apocalisse*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2015a), *Gesù come "(il) figlio dell'/d'uomo". "Parole-azioni", "veridizioni storiche" e "flussi di trasmissione" tra l'Apocalisse di Giovanni e i sinottici*, in "Annali di storia dell'esegesi", 32, 2, pp. 415-52.
- ID. (2015b), *La venerazione come "contraccolpo" emotivo della prassi visionaria tra giudaismo del periodo ellenistico-romano e proto-cristianesimo (I sec. a.C.-II sec. d.C.)*, in "Rivista biblica", 63, pp. 7-68.
- ID. (2016a), *Coabitazioni e autodefinizioni collettive nelle ekklesiai dell'Asia Minore alla fine del I sec. d.C. L'Apocalisse di Giovanni come "discorso locale" in contesti urbani*, in Amodio, Arcari, Pierobon Benoît (2016), pp. 235-81.
- ID. (2018), *Giants or Titans? Remarks on the Greek Versions of 1 Enoch 7.2 and 9.9*, in Ellens et al. (2018), pp. 15-23.
- ARCIPRETE P. (2011), *Apocalittica e violenza politica nelle tre grandi religioni abramitiche*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani.
- ARSTILA V. (2012), *Time Slows down during Accidents*, in "Frontiers in Psychology", 3, 196, DOI: 10.3389/fpsyg.2012.00196.
- ASSEFA D. (2018), *The Identity of the Son of Man in the Traditional Ethiopian Commentaries of 1 Enoch*, in Ellens et al. (2018), pp. 24-31.
- ATTRIDGE H. W. (2012), *Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch*, in Orlov, Boccaccini (2012), pp. 387-410.
- AUNE D. E. (1983), *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) (trad. it. *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Paideia, Brescia 1996).
- BAGNALL R. S. (2002), *Public Administration and the Documentation of Roman Panopolis*, in A. Egberts, B. P. Muhs, J. van der Vliet (eds.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Brill, Leiden, pp. 1-12.
- ID. (2009), *Early Christian Books in Egypt*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- BAKHTIN M. (1974), *Voprosy literatury i jestetiki. Issledovaniya raznyh let*, Chudozestvennaja literatura, Moscow (trad. it. *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979).
- BARTON J. (2007), *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Oxford University Press, Oxford (1<sup>st</sup> ed. 1986).

- BARTON S. C. (2011), *Eschatology and Emotions in Early Christianity*, in “Journal of Biblical Literature”, 130, 3, pp. 571-91.
- BATOVIC D. (2016), *Two Notes on the Papyri of the Shepherd of Hermas*, in “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 62, pp. 384-95.
- BAUCKHAM R. (1994), *The Apocalypse of Peter: A Jewish-Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba*, in “Apocrypha”, 5, pp. 1-111 (ora in Bauckham, 1998, pp. 160-258).
- ID. (1995), *Visiting the Places of the Dead in the Extra-Canonical Apocalypses*, in “Proceedings of the Irish Biblical Association”, 18, pp. 78-93 (ora in Bauckham, 1998, pp. 81-96).
- ID. (1998), *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Brill, Leiden-Boston (MA)-Köln.
- ID. (2010), *Hell in the Latin Vision of Ezra*, in Eynikel et al. (2010), pp. 323-42 (ora in Bauckham, 2017, pp. 611-29).
- ID. (2017), *Collected Essays*, vol. II: *The Christian World around the New Testament*, Mohr, Tübingen.
- BAUMGARTEN A. I. (2007), *Josephus on Ancient Jewish Groups from a Social Scientific Perspective*, in S. J. D. Cohen, J. Schwartz (eds.), *Studies on Josephus and the Varieties of Ancient Judaism: Louis H. Feldman Jubilee Volume*, Brill, Leiden, pp. 1-13.
- ID. (2016), *Josephus and the Jewish Sects*, in H. Howell Chapman, Z. Rodgers (eds.), *A Companion to Josephus*, Wiley Blackwell, Malden (MA)-Oxford, pp. 261-81.
- BAUSI A. (2006), *The Aksumite Background of the Ethiopic “Corpus Canonicum”*, in S. Uhling (ed.), *Proceedings of the 15<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg, July 20-25, 2003*, Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 532-41.
- BAYNES L. (2012), *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses: 200 BCE-200 CE*, Brill, Leiden.
- BAZZANA G. (2016), “*You Will Write Two Booklets and Send One to Clement and One to Grapte*”: *Formal Features, Circulation, and Social Function of Ancient Apocalyptic Literature*, in W. E. Arnal et al. (eds.), *Scribal Practices and Social Structures among Jesus Adherents: Essays in Honour of John S. Kloppenborg*, Peeters, Leuven-Paris-Bristol (CT), pp. 43-70.
- BELAYCHE N., DUBOIS J.-D. (dir.) (2011), *L’oiseau et le poisson: cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, PUPS, Paris.
- BELL C. (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- BELLAH R. N. (1970), *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York.
- BENSLY R. L. (1875), *The Missing Fragment of the Latin Translation of the Fourth Book of Ezra*, Cambridge University Press, Cambridge.

- BERGREN T. A. (1990), *Fifth Ezra: The Text, Origin and Early History*, Scholars Press, Atlanta (GA).
- ID. (1996), *Christian Influence on the Transmission History of 4, 5, and 6 Ezra*, in J. C. VanderKam, W. Adler (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Van Gorcum-Fortress Press, Assen-Minneapolis (MN), pp. 102-27.
- ID. (1998), *Sixth Ezra: The Text and Origin*, Oxford University Press, Oxford.
- BERMEJO-RUBIO F. (2018), *Is the Kingdom of God/Heaven a Promised Land? Traces of Material View in Jesus of Nazareth's Eschatology*, in "Forma Breve", 15, pp. 83-100.
- BETTINI M. (2012), *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino.
- BIRDSALL J. N. (2002), *Irenaeus and the Number of the Beast: Revelation 13,18*, in A. Denaux (ed.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, Peeters, Leuven, pp. 349-59.
- BIZZARRO L. (2014), *The "Meaning of History" in the Fifth Vision of 4 Ezra*, in Boccaccini, Zurawski (2014), pp. 32-8.
- BLACK M. (1952), *The Eschatology of the Similitudes of Enoch*, in "Journal of Theological Studies", 3, pp. 1-10.
- BLANKE O. et al. (2004), *Out-of-Body Experience and Autopsy of Neurological Origin*, in "Brain", 127, 3, pp. 243-58.
- BLENKINSOPP J. (1995), *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY) (trad. it. *Sapiente, sacerdote, profeta. La leadership religiosa e intellettuale nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 2005).
- BLOCH E. (1968), *Atheismus im Christentums: Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno. "Chi vede me vede il Padre"*, Feltrinelli, Milano 2005; 1ª ed. 1971).
- BLOCH MARC (1928), *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, in "Revue de synthèse historique", 46, pp. 15-50 (ora in Id., *Mélanges historiques*, EHESS, Paris 1963, vol. I, pp. 16-40).
- BLOCH MAURICE (1977), *The Past and the Present in the Present*, in "Man", 12, n.s., pp. 278-92.
- BOCCACCINI G. (1987), *È Daniele un testo apocalittico? Una (ri)definizione del pensiero del libro di Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'Apocalittica*, in "Henoch", 9, 2, pp. 267-99.
- ID. (1993), *Il medio giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Marietti, Genova.
- ID. (1998), *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran*

- and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) (trad. it. *Oltre l'ipotesi esenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003).
- ID. (1999), *Esiste una letteratura farisaica del secondo Tempio?*, in "Ricerche storico-bibliche", 11, 2, pp. 23-41.
- ID. (2002), *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids (MI).
- ID. (a cura di) (2005), *Il messia tra memoria e attesa*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (ed.) (2007), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Eerdmans, Grand Rapids (MI).
- BOCCACCINI G., ZURAWSKI J. M. (eds.) (2014), *Interpreting 4 Ezra and 2 Baruch: International Studies*, Bloomsbury-T&T Clark, London-New York.
- BOCHICCHIO V. (2011-12), *Temporalità plurali. Diacronia, sincronia e teleologia nel pensiero narrativo*, in "Bollettino filosofico", 27, pp. 15-31.
- BOCKMUEHL M. (2009), *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Wipf & Stock, Eugene (OR) (1<sup>st</sup> ed. Mohr, Tübingen 1990).
- BORI P. C. (1980), *L'estasi del profeta: Ascensio Isaiae 6 e l'antico profetismo cristiano*, in "Cristianesimo nella storia", 1, pp. 367-89.
- BOTTA S., FERRARA M. (a cura di) (2017), *Corpi sciamanici. La nozione di persona nello studio dello sciamanesimo*, Nuova Cultura, Roma.
- BÖTTRICH C. (1991), *Recent Studies in the Slavonic Book of Enoch*, in "Journal for the Study of Pseudepigrapha", 9, pp. 35-42.
- ID. (1992), *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch*, Mohr, Tübingen.
- ID. (1995), *Adam als Mikrokosmos: eine Untersuchung zum slavischen Henochbuch*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- ID. (2012), *The "Book of Secrets of Enoch" (2 En): Between Jewish Origin and Christian Transmission. An Overview*, in Orlov, Boccaccini (2012), pp. 37-68.
- ID. (2013), *The Angel of Tartarus and the Supposed Coptic Fragments of 2 Enoch*, in "Early Christianity", 4, pp. 509-21.
- BOURDIEU P. (1971), *Genèse et structure du champ religieux*, in "Revue française de sociologie", 12, pp. 1-44 (trad. it. in Bourdieu, 2013, pp. 73-129).
- ID. (1980), *Le sens pratique*, Minit, Paris (trad. it. *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005).
- ID. (2012), *Il campo religioso. Con due esercizi*, a cura di R. Alciati, E. R. Urciuoli, Accademia University Press, Torino.
- BOUSSET W. (1895), *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

- ID. (1903), *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*, Reuther & Reichard, Berlin.
- BOYARIN D. (1972-73), *Penitential Liturgy in 4 Ezra*, in "Journal for the Study of Judaism", 3, pp. 30-4.
- ID. (2004), *Two Powers in Heaven; or, The Making of a Heresy*, in H. Najman, J. R. Newman (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, Brill, Leiden, pp. 331-70.
- ID. (2019), *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ).
- BRAITHWAITE J. J. et al. (2011), *Cognitive Correlates of the Spontaneous Out-of-Body Experience (OBE) in the Psychologically Normal Population: Evidence for an Increased Role of Temporal-Lobe Instability, Body-Distortion Processing, and Impairments in Own-Body Transformations*, in "Cortex", 47, 7, pp. 839-53.
- BRAKKE D. (2010), *A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festal Letter: Heresy, Apocrypha, and the Canon*, in "Harvard Theological Review", 103, pp. 47-66.
- BREMMER J. N. (2010), *Orphic, Roman, Jewish and Christian Tours of Hell: Observations on the Apocalypse of Peter*, in Eynikel et al. (2010), pp. 305-21.
- ID. (2014), *Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature*, in Collins (2014), pp. 340-57.
- ID. (2015), *From Books with Magic to Magical Books in Ancient Greece and Rome?*, in D. Boschung, J. N. Bremmer (eds.), *The Materiality of Magic*, Fink, Paderborn, pp. 241-70.
- BRENNEMAN J. E. (1997), *Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy*, Oxford University Press, Oxford.
- BRIA P., ONEROSO F. (a cura di) (2004), *La bi-logica fra mito e letteratura. Saggi sul pensiero di Ignacio Matte Blanco*, FrancoAngeli, Milano.
- BROOKE L. G. (2015), *Daniel Evokes Isaiah: Allusive Characterization of Foreign Rule in the Hebrew-Aramaic Book of Daniel*, T&T Clark, London-New York.
- BRUGGER P., MOHR C. (2009), *Out of the Body, but not out of Mind*, in "Cortex", 45, pp. 137-40.
- BRUNER J. (1986), *Actual Minds, Possible Minds*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *La mente a più dimensioni*, Laterza, Roma-Bari 1997).
- CAQUOT A. (1977), *Remarques sur les chapitres 70 et 71 du livre éthiopien d'Hénoch*, in L. Monloubou (dir.), *Apocalypse et théologie de l'espérance*, Les Éditions du Cerf, Paris, pp. 111-22.
- CARLINI A. (2002), *Gli studi critici sul Pastore dopo la pubblicazione di PBod 38 e la presenza delle visioni di Erma nei testi poetici del Codex visionum*, in A. Hurst, J. Rudhart (dir.), *Le Codex des Visions*, Droz, Genève, pp. 123-38.

- CASEY E. W. (1939), *Getting back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis (IN).
- CASTELLI E. (2008), *La Chiesa, la cattedra, il rotolo: l'identità della statua d'Ippolito alla luce del Pastore di Erma*, in "Augustinianum", 48, 2, pp. 305-22.
- CAVALLO G., CHARTIER R. (1995), *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Laterza, Roma-Bari.
- CAVALLO G., MAEHLER H. (1987), *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period A.D. 300-800*, Institute of Classical Studies, London.
- CHANCEY M. A. (2002), *The Myth of a Gentile Galilee: The Population of Galilee and New Testament Studies*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- CHARLESWORTH J. H. (1985), *The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice*, in "Scottish Journal of Theology", 39, pp. 19-41.
- CHARLESWORTH J. H., LICHTENBERGER H., OEGEMA G. S. (1998), *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Mohr, Tübingen.
- CHESNUTT R. D. (2010), *Oxyrhynchus Papyrus 2069 and the Compositional History of 1 Enoch*, in "Journal of Biblical Literature", 129, pp. 485-505.
- CHESTER A. (2007), *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*, Mohr, Tübingen.
- CHOY R. S. (2016), *Intercessory Prayer and the Monastic Ideal in the Time of the Carolingian Reforms*, Oxford University Press, Oxford.
- CLARK E. A. (2004), *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- COBLENTZ BAUTCH K. (2003), *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19: "No One Has Seen What I Have Seen"*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- ID. (2010), *Mythic Geography*, in J. J. Collins, D. C. Harlow (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), pp. 673-4.
- ID. (2018), *Panopolitanus and Its Relationship to Other Greek Witnesses of the Book of the Watchers*, in Ellens et al. (2018), pp. 72-88.
- COHN N. (1961), *The Pursuit of the Millennium*, Secker & Warburg, London (1<sup>st</sup> ed. 1957) (trad. it. *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Milano 1976, 1<sup>a</sup> ed. 1965).
- COLLINS J. J. (1977), *Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalypticism in the Hellenistic Age*, in "History of Religions", 17, pp. 121-42 (ora in Collins, 2001, pp. 317-38).
- ID. (1979), *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, in "Semeia", 14, pp. 1-20.
- ID. (1984), *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids (MI).



- ID. (1996), *Pseudo-Daniel Revisited*, in "Revue de Qumrân", 65-68, pp. 111-35.
- ID. (1997), *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, John Knox Press, Louisville (KY).
- ID. (1998), *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) (1<sup>st</sup> ed. Crossroad, New York 1984).
- ID. (2000), *Models of Utopia in Biblical Tradition*, in S. M. Olyan, R. C. Culley (eds.), *"A Wise and Discerning Mind": Essays in Honour of Burke O. Long*, Brown Judaic Studies, Providence (RI), pp. 51-67.
- ID. (2001), *Seers, Sybils, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Brill, Leiden-Boston (MA) (1<sup>st</sup> ed. 1997).
- ID. (ed.) (2014), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford University Press, Oxford.
- ID. (2016), *The Genre Apocalypse Reconsidered*, in "Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity", 20, 1, pp. 21-40.
- COLLINS J. J., FLINT P. W. (eds.) (2001), *The Book of Daniel: Composition and Reception*, 2 voll., Brill, Leiden-Boston (MA)-Köln.
- COMBA E. (2001), *Combattere l'invisibile: lo sciamanismo dei nativi nordamericani*, in G. Acerbi, F. Chavez Alpa, E. Comba (a cura di), *Il tamburo e l'estasi. Sciamanesimo d'oriente e d'occidente*, Il Cerchio, Rimini, pp. 23-39.
- CORRIGAN E. (ed.) (2004), *Religion and Emotion: Approaches and Interpretations*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- ID. (ed.) (2008), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford University Press, Oxford.
- CORRIGAN E., CRUMP J. M., KLOOS J. (eds.) (2000), *Emotion and Religion: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Greenwood, Westport (CT).
- COULIANO I. P. (1989), *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Mondadori, Milano.
- ID. (1991), *Out of This World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala, Boston (MA)-London.
- CRAFFERT P. F. (2008), *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Cascade, Eugene (OR).
- CRAWFORD S. W. (2008), *Rewriting Scripture in Second Temple Times*, Eerdmans, Grand Rapids (MI).
- CZACHESZ I. (2015), *Tours of Heaven in Light of the Neuroscientific Study of Religious Experience*, in "Journal of Cognitive Historiography", 2, 1, pp. 33-52.
- ID. (2017), *Cognitive Science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research*, Oxford University Press, Oxford.
- DASCHKE D. (2010), *City of Ruins: Mourning the Destruction of Jerusalem through Jewish Apocalypse*, Brill, Leiden.
- DAVIES P. R. (2001), *The Scribal School of Daniel*, in Collins, Flint (2001), vol. I, pp. 247-65.

- DAVILA J. R. (2001), *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*, Brill, Leiden-Boston (MA)-Köln.
- ID. (2005), *The Provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or Other?*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- ID. (2013), *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- DE CERTEAU M. (1990), *L'invention du quotidien*, vol. 1: *Arts de faire*, Gallimard, Paris (trad. it. *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001).
- DE JONGE H. J. (1975), *Additional Notes on the History of MSS. Venice Bibl. Marc. Gr. 494 (k) and Cambridge Univ. Libr. Ff. 1.24 (b)*, in M. de Jonge (ed.), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs: Text and Interpretation*, Brill, Leiden, pp. 107-15.
- DE JONGE M. (1985), *The Pre-Mosaic Servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin and Irenaeus*, in "Vigiliae Christianae", 39, pp. 157-70.
- ID. (1993), *The Transmission of the Testaments of the Twelve Patriarchs by Christians*, in "Vigiliae Christianae", 47, pp. 1-28 (ora in Id., *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature: The Case of the Testaments of the Twelve Patriarchs and the Greek Life of Adam and Eve*, Brill, Leiden-Boston, MA, 2003, pp. 84-106).
- DE VEGA M., LEÓN I., DÍAZ J. M. (1996), *The Representation of Changing Emotions in Reading Comprehension*, in "Cognition and Emotion", 10, 3, pp. 303-21.
- DEL VERME M. (2003), *Sui rapporti tra 2 Baruc e 4 Ezra: per un'analisi dell'apocalittica "danielico-storica" del I sec. e.v.*, in "Orpheus", 24, pp. 30-54.
- DERRIDA J. (1980), *La loi du genre*, in "Glyph", 7, pp. 202-12.
- DESTRO A., PESCE M. (2011), *Le voyage céleste. Tradition d'un genre ou schéma culturel en contexte?*, in Belayche, Dubois (2011), pp. 361-86.
- ID. (2014), *La morte di Gesù. Indagine su un mistero*, Rizzoli, Milano.
- ID. (2015), *Die Himmelsreise bei Paulus. Eine "religiöse" Praktik der antike Welt*, in W. Stegemann, R. E. DeMaris (Hrsg.), *Alte Texte in neuen Kontexten. Wo steht die sozialwissenschaftliche Bibelexegese?*, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 315-32.
- ID. (2016), *Coabitazione dei gruppi di seguaci di Gesù a Gerusalemme (30-70 era comune)*, in Amodio, Arcari, Pierobon Benoît (2016), pp. 175-234.
- ID. (2017), *From Jesus to His First Followers: Continuity and Discontinuity*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- DETIENNE M. (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, Paris (trad. it. *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Laterza, Roma-Bari 2008, 1ª ed. 1983).
- DIETERICH A. (1893), *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Teubner, Leipzig.



- DITOMMASO L. (2012), *Penitential Prayer and Apocalyptic Eschatology in Second Temple Judaism*, in J. Penner, K. Penner, C. Wassen (eds.), *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Brill, Leiden, pp. 115-34.
- DOBRORUKA V. (2014), *Second Temple Pseudepigraphy: A Cross-Cultural Comparison of Apocalyptic Texts and Related Jewish Literature*, De Gruyter, Berlin-Boston (MA).
- ELIADE M. (1949), *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, Borla, Roma 1968).
- ID. (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974).
- ELLENS J. H. et al. (eds.) (2018), *"Wisdom Poured Out Like Water": Studies on Jewish and Christian Antiquity in Honor of Gabriele Boccaccini*, De Gruyter, Berlin-Boston (MA).
- ERHO T. M. (2009), *The Ahistorical Nature of 1 Enoch 56,5-8 and Its Ramifications upon the Opinio Communis on the Dating the Similitudes of Enoch*, in "Journal for the Study of Judaism", 40, pp. 23-54.
- ERHO T. M., STUCKENBRUCK L. T. (2013), *A Manuscript History of Ethiopic Enoch*, in "Journal for the Study of the Pseudepigrapha", 23, pp. 87-133.
- ESHEL H. (2007), *An Allusion in the Parables of Enoch to the Acts of Matthias Antigonus in 40 BCE?*, in Boccaccini (2007), pp. 487-91.
- ESLER P. F. (1994), *The First Christians in Their Social World: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Routledge, London-New York.
- ID. (2014), *Social-Scientific Approaches to Apocalyptic Literature*, in Collins (2014), pp. 123-44.
- EYNIKEL E. M. M. et al. (eds.) (2010), *Other Worlds and Their Relation to This World: Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- FABBRI L. (2017), *Il papavero da oppio nella cultura e nella religione romana*, Olschki, Firenze.
- FACCO E., AGRILLO C. (2012), *Near-Death-Like Experiences without Life-Threatening Conditions or Brain Disorders: A Hypothesis from a Case Report*, in "Frontiers in Psychology", 3, p. 490.
- FESTINGER L., RIECKEN H. W., SCHACHTER S. (1956), *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN) (trad. it. *Quando la profezia non si avvera*, il Mulino, Bologna 2012).
- FISHBANE M. A. (1985), *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford.
- ID. (1996), *Inner-Biblical Exegesis*, in M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, t. 1: *Antiquity*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 33-48.



- ID. (2003), *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford University Press, Oxford.
- FLANNERY-DAILEY S. (1999), *Non-Linear Time in Apocalyptic Texts: The Spiral Model*, in "Society of Biblical Literature Seminar Papers", 38, pp. 231-45.
- FLETCHER-LOUIS C. H. T. (2011), *Jewish Apocalyptic and Apocalypticism*, in T. Holmén, S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. II: *The Study of Jesus*, Brill, Leiden, pp. 1569-607.
- FLUSSER D. (1972), *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, in "Israel Oriental Studies", 2, pp. 148-75.
- FORER B. R. (1949), *The Fallacy of Personal Validation: A Classroom Demonstration of Gullibility*, in "Journal of Abnormal and Social Psychology", 44, 1, pp. 118-23.
- FOUCAULT M. (1975), *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, Paris (trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1977).
- ID. (1984), *Des espaces autres*, in "Architecture. Mouvement. Continuité", 5, pp. 46-9 (trad. it. *Eterotopie*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. III, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 307-16).
- ID. (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France (1978-1979)*, Gallimard, Paris (trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France [1978-1979]*, Feltrinelli, Milano 2012).
- ID. (2012), *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice – Cours de Louvain, 1981*, édité par F. Brion, B. E. Harcourt, Presses Universitaires de Louvain, Louvain (trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio [1981]*, Einaudi, Torino 2013).
- FRANKFURTER D. T. M. (1993), *Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Fortress Press, Minneapolis (MN).
- FRANKS B. (2011), *Culture and Cognition: Evolutionary Perspectives*, Palgrave, London.
- FREEDMAN D. N. (1987), *The Earliest Bible*, in M. P. O'Connor, D. N. Freedman (eds.), *Backgrounds to the Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN), pp. 29-37.
- FREUD S. (1940), *Abriss der Psychoanalyse*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von A. Freud et al., Bd. I, Imago, London (trad. it. *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 1ª ed. 1979).
- FROW J. (2006), *Genre*, Routledge, London.
- GALLUSZ L. (2008), *The Exodus Motif in Revelation 15-16: Its Background and Nature*, in "Andrews University Seminary Studies", 46, 1, pp. 21-43.
- GARCÍA MARTÍNEZ F. (1992), *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill, Leiden-New York-Köln.
- ID. (2011), *The Groningen Hypothesis Revisited*, in A. Roitman, L. H. Schiffman, S. Tzoref (eds.), *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture*, Brill, Leiden, pp. 17-29.

- GARCÍA MARTÍNEZ F., VAN DER WOUDE A. S. (1990), *A "Groningen" Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, in "Revue de Qumran", 14, 4, pp. 521-41.
- GEERTZ C. (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York (trad. it. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1988).
- ID. (1995), *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, il Mulino, Bologna.
- GEORGI D. (1995), *The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion?*, in "Harvard Theological Review", 88, 1, pp. 35-68.
- GERNSBACHER M. A., GOLDSMITH H. H., ROBERTSON R. R. (1992), *Do Readers Mentally Represent Characters' Emotional States?*, in "Cognition and Emotion", 6, pp. 89-111.
- GIANOTTO C. (1984), *Melchisedek e la sua tipologia. Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche (sec. II a.C.-sec. III d.C.)*, Paideia, Brescia.
- GIDDENS A. (1979), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press, Berkeley (CA).
- GIESCHEN G. C. (1998), *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, Brill, Leiden.
- GINZBURG C. (2017), *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Adelphi, Milano (1ª ed. Einaudi, Torino 1991).
- GLASSON T. F. (1961), *Greek Influence in Jewish Eschatology, with Special Reference to the Apocalypses and Pseudepigraphs*, SPCK, London.
- GOFF M. J. (2003), *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- ID. (2013), *4QInstruction*, Society of Biblical Literature, Atlanta (GA).
- GOTTDIENER M. (2000), *New Forms of Consumption: Consumers, Culture, and Commodification*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD).
- GRAFTON A., WILLIAMS M. (2006), *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Come il cristianesimo ha trasformato il libro*, Carocci, Roma 2019).
- GREYSON B. (2013), *Getting Comfortable with Near Death Experiences: An Overview of Near-Death Experiences*, in "Missouri Medicine", 110, 6, pp. 475-81.
- GRONEWALD M. (1993), Recensione a Kussl, 1991, in "Göttingische Gelehrte Anzeigen", 245, p. 200.
- GRUENWALD I. (1988), *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- GURVITCH G. (1964), *The Spectrum of Social Time*, Reidel, Dordrecht.
- GÜTTGEMANN E. (1987), *Die Semiotik des Traums in apokalyptischen Texten am Beispiel von Apokalypse Johannis 1*, in "Linguistica biblica", 59, pp. 7-54.

- HAMILTON M. (2001), *Who Believes in Astrology? Effect of Favorableness of Astrologically Derived Personality Descriptions on Acceptance of Astrology*, in "Personality and Individual Differences", 31, pp. 895-902.
- HANNAH D. D. (2007a), *The Book of Noah, the Death of Herod the Great, and the Date of the Parables of Enoch*, in Boccaccini (2007), pp. 469-77.
- ID. (2007b), *Guardian Angels and Angelic National Patrons in Second Temple Judaism and Early Christianity*, in F. V. Reiterer, T. Nicklas, K. Schöpflin (eds.), *The Concept of Celestial Beings: Origins, Development and Reception*, De Gruyter, Berlin-New York, pp. 413-36.
- HANSON P. D. (1977), *Rebellion in Heaven: Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11*, in "Journal of Biblical Literature", 96, pp. 195-233.
- ID. (1979), *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Fortress Press, Philadelphia (PA) (1<sup>st</sup> ed. 1975).
- HARKINS A. K. (2012a), *Reading with an "I" to the Heavens: Looking at the Qumran Hodayot through the Lens of Visionary Traditions*, De Gruyter, Berlin-Boston (MA).
- ID. (2012b), *Religious Experience through the Lens of Critical Spatiality: A Look at Embodiment Language in Prayers and Hymns*, in C. Shantz, R. A. Werline (eds.), *Experientia. II. Linking Text and Experience*, SBL Press, Atlanta (GA), pp. 223-42.
- ID. (2015), *The Emotional Re-Experiencing of the Hortatory Narratives Found in the Admonition of the Damascus Document*, in "Dead Sea Discoveries", 22, pp. 285-307.
- ID. (2016), *Ritual Mourning in Daniel's Interpretation of Jeremiah's Prophecy*, in "Journal of Cognitive Historiography", 2, 1, pp. 14-32.
- HARLAND P. A. (2003), *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Fortress Press, Minneapolis (MN).
- HARTMAN L. (1979), *Asking for a Meaning: A Study of 1 Enoch 1-5*, Gleerup, Lund.
- HARTOG P. B. (2017), *Pesher and Hypomnema: A Comparison of Two Commentary Traditions from the Hellenistic-Roman Period*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- HENNING W. B. (1943), *The Book of Giants*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London", 11, 1, pp. 52-74.
- HENZE M. (2011), *Jewish Apocalypticism in Late First Century Israel*, Mohr, Tübingen.
- ID. (2012a), "4 Ezra" and "2 Baruch": *Literary Composition and Oral Performance in First-Century Apocalyptic Literature*, in "Journal of Biblical Literature", 131, 1, pp. 181-200.
- ID. (2012b), *The Use of Scripture in the Book of Daniel*, in Id. (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), pp. 279-308.
- HENZE M., BOCCACCINI G. (eds.) (2013), *Fourth Ezra and Second Baruch: Reconstruction after the Fall*, Brill, Leiden.

- HIEBEL J. M. (2015), *Ezekiel's Vision Accounts as Interrelated Narratives: A Redaction-Critical and Theological Study*, De Gruyter, Berlin-Boston (MA).
- HILGENFELD A. B. C. (1857), *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung: ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christenthums: nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides*, F. Mauke, Jena.
- HIMMELFARB M. (1985), *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, University of Pennsylvania, Philadelphia (PA).
- ID. (1988), *Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature*, in "Hebrew Union College Annual", 59, pp. 73-100.
- ID. (1993), *Ascent to Heaven in Jewish & Christian Apocalypses*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- HOBSBAWM E. J. (1971), *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*, Manchester University Press, Manchester (1<sup>st</sup> ed. 1959) (trad. it. *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Einaudi, Torino 2002, 1<sup>a</sup> ed. 1966).
- HOBSBAWM E. J., RANGER T. (eds.) (2012), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge (1<sup>st</sup> ed. 1983) (trad. it. *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002, 1<sup>a</sup> ed. 1994).
- HOGAN K. M. (2008), *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom Debate and Apocalyptic Solution*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- ID. (2013), *The Preservation of 4 Ezra in the Vulgate: Thanks to Ambrose, not Jerome*, in Henze, Boccaccini (2013), pp. 381-402.
- HOGETERP A. L. A. (2009), *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- HOLOWCHAK M. A. (2002), *Ancient Science and Dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, University Press of America, Lanham (MD).
- HORSLEY R. A. (2007), *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*, Westminster John Knox Press, Louisville (KY).
- IBBA G. (2005), *Le ideologie del Rotolo della guerra (1QM). Studio sulla genesi e la datazione dell'opera*, Giuntina, Firenze.
- IDEL M. (2007), *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, Continuum, London-New York (trad. it. *Il Figlio nel misticismo ebraico. Tarda antichità, medioevo askhenazita e qabbalah estatica*, 2 voll., Centro Studi Campostrini, Verona 2013).
- INGEBORG LIED L. (2013), *Nachleben and Textual Identity: Variants and Variance in the Reception History of 2 Baruch*, in Henze, Boccaccini (2013), pp. 403-28.
- ID. (2017), *2 Baruch and the Syriac Codex Ambrosianus (7a1): Studying Old Testament Pseudepigrapha in Their Manuscript Context*, in "Journal for the Study of the Pseudepigrapha", 26, 2, pp. 67-107.

- JAMES M. R. (1893), *Apocrypha Anecdota: A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JAMES W. (1905), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Longmans, New York-London (trad. it. *Le varie forme dell'esperienze religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 2009).
- JASSEN A. P. (2014), *Scriptural Interpretation in Early Jewish Apocalypses*, in Collins (2014), pp. 69-84.
- JENSEN J. S. (2014), *What is Religion?*, Routledge, Abingdon-New York (trad. it. *Che cosa è la religione?*, Bulzoni, Roma 2018).
- JOYCE P. M., LIPTON D. (eds.) (2013), *Lamentations through the Centuries*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- JUDGE T. A., PICCOLO R. F. (2004), *Transformational and Transactional Leadership: A Meta-Analytic Test of Their Relative Validity*, in "Journal of Applied Psychology", 89, 5, pp. 755-68.
- KAMPEN J. (2007), *The Books of Maccabees and Sectarianism in Second Temple Judaism*, in G. G. Xeravits, J. Zsengellér (eds.), *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*, Brill, Leiden, pp. 11-30.
- KELLY L. (2018), *Prophets, Prophecy, and Oracles in the Roman Empire: Jewish, Christian, and Greco-Roman Cultures*, Routledge, New York.
- KLOPPENBORG J. S., WILSON S. G. (eds.) (2002), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London-New York.
- KNIBB M. A. (2001), *The Translation of 1 Enoch 70.1: Some Methodological Issues*, in A. Rapoport, G. Greenberg (eds.), *Biblical Hebrews, Biblical Texts: Essays in Memory of M. P. Weitzman*, Academic Press, Sheffield, pp. 340-54 (ora in Knibb, 2009, pp. 161-75).
- ID. (2009), *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- KNIERIM R. P. (1973), *Old Testament Form Criticism Reconsidered*, in "Interpretation", 27, pp. 435-68.
- KOCH K. (1970), *Ratlos vor der Apokalyptik: eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Mohn, Gütersloh (trad. it. *Difficoltà dell'apocalittica. Scritto polemico su un settore trascurato della scienza biblica*, Paideia, Brescia 1977).
- KOLAKOWSKI L. (2013), *Lo spirito rivoluzionario. La radice apocalittico-religiosa del pensiero politico moderato*, Pgreco, Roma (1ª ed. SugarCo, Milano 1982).
- KRAYBILL J. N. (1996), *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Academic Press, Sheffield.
- KUGLER R. A. (1996), *From Patriarch to Priest: The Levy-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Scholars Press, Atlanta (GA).



- LAMPE P. (2006), *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn.
- LANG P. J. et al. (1983), *Fear Behavior, Fear Imagery, and the Psychophysiology of Emotion: The Problem of Affective Response Integration*, in "Journal of Abnormal Psychology", 92, 3, pp. 276-306.
- LARSON E. W. (2010), *On the Identification of Two Greek Texts of 1 Enoch*, in L. H. Schiffmann, S. Tzoref (eds.), *The Dead Sea Scrolls at 60: Scholarly Contributions of New York University Faculty and Alumni*, Brill, Leiden, pp. 157-78.
- LEE P. (2001), *The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21-22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition*, Mohr, Tübingen.
- LEFEBVRE H. (1974), *La production de l'espace*, Anthropos, Paris (trad. it. *La produzione dello spazio*, Pgreco, Milano 2018).
- LEGHISSA G., MANERA E. (a cura di) (2015), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma.
- LE GOFF J. (1981), *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris (trad. it. *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 1981).
- LEVENSON J. D. (1994), *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- ID. (2006), *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, Yale University Press, New Haven (CT)-London.
- LÉVI-STRAUSS C. (1950), *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, pp. IX-LII (trad. it. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1991, pp. XV-LIV).
- LIETAERT PEERBOLTE L. (1996), *The Antecedents of Antichrist: A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Brill, Leiden-New York-Köln.
- LISSEK S. (2012), *Toward an Account of Clinical Anxiety Predicated on Basic, Neurally Mapped Mechanisms of Pavlovian Fear-Learning*, in "Depress Anxiety", 24, 4, pp. 257-63.
- LIVERANI M. (2011), *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Laterza, Roma-Bari (1ª ed. 1988).
- LOREIN G. W. (2003), *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*, T&T Clark, London-New York.
- LOURIÉ B. (2014), *The Calendar Implied in 2 Baruch and 4 Ezra: Two Modifications of the One Scheme*, in Boccaccini, Zurawski (2014), pp. 124-37.
- LÜCKE G. C. F. (1852), *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des*

- Johannes: oder, Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere*, 2 voll., E. Weber, Bonn.
- LUDWIG A. M. (1966), *Altered States of Consciousness*, in "Archives of General Psychiatry", 15, 3, pp. 225-34.
- LUHRMANN T. M. (2012), *When God Talks back*, Knopf, New York.
- LUIJENDIJK A. (2010), *Sacred Scriptures as Trash: Biblical Papyri from Oxyrhynchus*, in "Vigiliae Christianae", 64, pp. 217-54.
- LUPIERI E. (1990), *Esegesi e simbologie apocalittiche*, in "Annali di storia dell'esegesi", 7, 2, pp. 379-96.
- MAGGIOROTTI D. (1993), *La datazione del Testamento di Mosè*, in "Henoch", 15, pp. 235-62.
- MAHMOOD S. (2001), *Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival*, in "Cultural Anthropology", 16, 2, pp. 202-36.
- MARTIN L. (2014), *Deep History, Secular Theory: Historical and Scientific Studies of Religion*, De Gruyter, Boston (MA)-Berlin.
- MASLOW A. H. (1994), *Religions, Values, and Peak-Experiences*, Penguin, London (1<sup>st</sup> ed. 1983).
- MATTE BLANCO I. (1975), *The Unconscious as Infinite Sets: An Essay in Bi-Logic*, Duckworth, London (trad. it. *L'inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla logica*, Einaudi, Torino 1981).
- MCNAMARA P. (2009), *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MCNAMEE K. (1992), *Sigla and Select Marginalia in Greek Literary Papyri*, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles.
- MERKUR D. (1989), *The Visionary Practices of Jewish Apocalypticists*, in L. Bryce Boyer, S. A. Grolnick (eds.), *The Psychoanalytic Study of Society*, Routledge, New York, vol. XIV, pp. 119-48.
- ID. (2010), *Cultivating Visions through Exegetical Meditations*, in Arbel, Orlov (2010), pp. 62-91.
- MERLEAU-PONTY M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003; 1<sup>a</sup> ed. il Saggiatore, Milano 1965).
- MILETTI L. (2016), *La coabitazione tra "eletti". Elio Aristide e i fedeli di Asclepio tra Pergamo e Smirne*, in Amodio, Arcari, Pierobon Benoît (2016), pp. 307-32.
- MITTERMAIER A. (2011), *Dreams that Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*, University of California Press, Berkeley (CA).
- MOBBS D., WATT C. (2011), *There Is Nothing Paranormal about Near-Death Experiences: How Neuroscience Can Explain Seeing Bright Lights, Meeting the Dead, or*

- Being Convinced You Are One of Them*, in "Trends in Cognitive Sciences", 15, 10, pp. 447-9.
- MOMIGLIANO A. (2016), *Pagine ebraiche*, a cura di S. Berti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma (1ª ed. Einaudi, Torino 1986).
- MROCZEK E. (2011), *Thinking digitally about the Dead Sea Scrolls: Book History before and beyond the Book*, in "Book History", 14, pp. 241-69.
- ID. (2016), *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Oxford University Press, Oxford.
- NAGY P., BOQUET D. (2015), *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni [secoli III-XV]*, Carocci, Roma 2018).
- NAJMAN H. (2012), *How to Make Sense of Pseudonymous Attribution: The Cases of 4 Ezra and 2 Baruch*, in M. Henze (ed.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), pp. 308-36.
- NASRALLAH L. S. (2003), *An Ecstasy of Folly: Prophecy and Authority in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- NAVATANOVICH L. (2012), *The Provenance of 2 Enoch: A Philological Perspective. A Response to C. Böttrich's Paper "The 'Book of Secrets of Enoch' (2 En): Between Jewish Origin and Christian Transmission. An Overview"*, in Orlov, Boccaccini (2012), pp. 69-82.
- NEGRO P.-J. JR., PALLADINO-NEGRO P., LOUZÁ M.-R. (2002), *Do Religious Mediumship Dissociative Experiences Conform to the Sociocognitive Theory of Dissociation?*, in "Journal of Trauma and Dissociation", 3, 1, pp. 51-73.
- NEUSNER J. (1970), *A Life of Rabban Yohanan Ben Zakkaj (Ca. 1-80 C.E.)*, Brill, Leiden (1ª ed. 1962).
- ID. (2000), *The Four Approaches to the Description of Ancient Judaism(s): Nominalist, Harmonistic, Theological, and Historical*, in J. Neusner, A. J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity*, vol. IV: *Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity*, Brill, Leiden, pp. 1-31.
- ID. (2008), *Building Blocks of Rabbinic Tradition: The Documentary Approach to the Study of Formative Judaism*, University Press of America, Lanham (MD).
- NEWSOM C. A. (1980), *The Development of 1 Enoch 6-19: Cosmology and Judgment*, in "Catholic Biblical Quarterly", 42, 3, pp. 310-29.
- ID. (1990), *The Sage in the Literature of Qumran: The Functions of the "Maskil"*, in J. G. Gammie, L. G. Purdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN), pp. 373-82.
- ID. (2004), *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- ID. (2005), *Spying out the Land: A Report from Genology*, in R. L. Troxel, K. G. Frie-

- el, D. R. Magary (eds.), *Seeking out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN), pp. 437-50.
- ID. (2014), *The Rhetoric of Jewish Apocalyptic Literature*, in Collins (2014), pp. 201-17.
- NICKLAS T. (2017), *Jewish, Christian, Greek? The Apocalypse of Peter as a Witness of Early Second Century Christianity in Alexandria*, in L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts: Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1<sup>st</sup> and the 6<sup>th</sup> Cent. CE*, Mohr, Tübingen, pp. 25-42.
- NIDITCH S. (1996), *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, Westminster-John Knox Press, Louisville (KY).
- NITZAN B. (1994), *Qumran Prayer & Religious Poetry*, Brill, Leiden-New York-Köln.
- NORELLI E. (1991), *Situation des apocryphes pétriniens*, in "Apocrypha", 2, pp. 31-83.
- ID. (1994), *L'Ascensione di Isaia. Studio su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, EDB, Bologna.
- ID. (1995), *Apocalittica: come pensarne lo sviluppo?*, in "Ricerche storico-bibliche", 7, 2, pp. 163-200.
- ID. (2016), *Why Did Early Believers in Jesus Write Apocalypses?*, in "Zeitschrift für Antikes Christentum/Journal of Ancient Christianity", 20, 1, pp. 63-83.
- ID. (2018), *La visionarietà apocalittica*, in "Humanitas", n.s., 73, 4, pp. 530-59.
- OLSON D. C. (1993), *Recovering the Original Sequence of 1 Enoch 91-93*, in "Journal for the Study of Pseudepigrapha", 11, pp. 69-104.
- ID. (2015), *From the Alchemist's Library? Zosimos of Panopolis and Codex Panopolitanus*, in "Henoch", 35, pp. 135-53.
- ORLOV A. A. (2000), *Melchizedek Legend of 2 Slavonic Enoch*, in "Journal for the Study of Judaism", 31, pp. 23-38.
- ID. (2005), *The Enoch-Metatron Tradition*, Mohr, Tübingen.
- ID. (2007), *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Brill, Leiden.
- ID. (2008), *Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham*, in "Journal of Biblical Literature", 127, pp. 53-70.
- ID. (2009), *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Brill, Leiden.
- ID. (2017), *The Greatest Mirror: Heavenly Counterparts in the Jewish Pseudepigrapha*, State University of New York Press, Albany (NY).
- ORLOV A. A., BOCCACCINI G. (eds.) (2012), *New Perspectives on 2 Enoch: No longer Slavonic only*, Brill, Leiden.
- OTTO R. (1917), *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau (trad. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale*, in Id., *Opere*, a cura di S. Bancalari, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2010, pp. 201-326).

- PASTOR J. (1997), *Land and Economy in Ancient Palestine*, Routledge, London-New York.
- PESCE M. (1984), *Il "Martirio di Isaia" non esiste. L'Ascensione di Isaia e le tradizioni giudaiche sull'uccisione del profeta*, Baiesi, Bologna.
- ID. (2017), *Gesù alla ricerca di certezza e le forme di mediazione della divinità nel giudaismo di età ellenistico-romana*, in "Ricerche storico-bibliche", 29, 2, pp. 57-107.
- ID. (2018), *Il cristianesimo, Gesù e la modernità. Una relazione complessa*, Carocci, Roma.
- PILCH J. J. (1996), *Altered States of Consciousness: A "Kitbashed" Model*, in "Biblical Theology Bulletin", 26, pp. 133-8.
- ID. (2011), *Flights of the Soul: Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World*, Eerdmans, Grand Rapids (MI).
- PIOVANELLI P. (2013), *Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical*, in W. Mayer, B. Neil (eds.), *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, De Gruyter, Berlin-Boston (MA), pp. 87-108.
- ID. (2014), *From Enoch to Seth: Primeval Patrons in Jewish-Apocalyptic and Christian-Gnostic Traditions*, in "Judaïsme ancien/Ancient Judaism", 2, pp. 79-112.
- PLÖGER O. (1959), *Theokratie und Eschatologie*, Neukirchener, Neukirchen (trad. ingl. *Theocracy and Eschatology*, John Knox Press, Richmond, VA, 1969).
- POMYKALA K. E. (1995), *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, Scholars Press, Atlanta (GA).
- POPOVIĆ M. (2014), *Networks of Scholars: The Transmission of Astronomical and Astrological Learning between Babylonians, Greeks, and Jews*, in J. Ben-Dov, S. Sanders (eds.), *Ancient Jewish Sciences and the History of Knowledge in Second Temple Literature*, New York University Press-Institute for the Study of the Ancient World, New York, pp. 153-94.
- PORTIER-YOUNG A. (2011), *Apocalypse against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids (MI).
- PRINZIVALLI E. (2019), *Il Cristianesimo antico. Tre percorsi fra storia, teologia e letteratura*, Città Nuova, Roma.
- RAD G. VON (1965), *Theologie des Alten Testaments*, vol. II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Kaiser, München (1<sup>a</sup> ed. 1960) (trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II: *Teologia delle tradizioni profetiche di Israele*, Paideia, Brescia 1977).
- RAPPAPORT R. A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- REBILLARD É. (2012), *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity: North Africa, 200-450 CE*, Cornell University Press, Ithaca (NY).

- REILING J. (1973), *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate*, Brill, Leiden.
- RIIS O., WOODHEAD L. (2010), *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford University Press, Oxford.
- RIZZI M. (2005), *Morfologia e retorica dell'anticristo*, in "Storicamente", 1, DOI: 10.1473/stor6.
- ID. (2015), *Anticristo. L'inizio della fine del mondo*, il Mulino, Bologna.
- ROSCH E. (1975), *Cognitive Representations of Semantic Categories*, in "Journal of Experimental Psychology, General", 104, pp. 192-233.
- ID. (1978), *Principles of Categorization*, in E. Rosch, B. B. Lloyd (eds.), *Cognition and Categorization*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale (NJ), pp. 27-48.
- ROWLAND C. (2002), *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christian*, Wipf & Stock, Eugene (OR) (1<sup>st</sup> ed. Crossroad, London 1982).
- ROYSE J. R. (2008), *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- RÜPKE J. (2007), *Historische Religionswissenschaft: eine Einführung*, Kohlhammer, Stuttgart.
- ID. (2011), *Von Jupiter zu Christus: Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (trad. it. *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia 2013).
- ID. (2016), *Pantheon: Geschichte der antiken Religionen*, C.H.Beck, München (trad. it. *Pantheon. Una nuova storia della religione romana*, Einaudi, Torino 2018).
- SACCHI P. (1990), *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia.
- ID. (2002), *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI sec. a.C. e I sec. d.C.*, SEI, Torino (1<sup>a</sup> ed. 1994).
- ID. (2003), *Qumran e la datazione del Libro delle Parabole di Enoc*, in "Henoch", 25, 2, pp. 149-66 (ora in Sacchi, 2010, pp. 189-208).
- ID. (2008), *The Book of the Watchers as an Apocalyptic and Apocryphal Text*, in "Henoch", 30, 1, pp. 9-26 (ora in Sacchi, 2010, pp. 159-78).
- ID. (2010), *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Morcelliana, Brescia.
- SANDERS E. P. (1992), *Judaism: Practice and Belief (63 B.C.E.-66 C.E.)*, SCM Press-Trinity Press, London-Philadelphia (PA) (trad. it. *Il giudaismo. Fede e prassi [63 a.C.-66 d.C.]*, Morcelliana, Brescia 1999).
- SATLOW M. L. (2014), *How the Bible Became Holy*, Yale University Press, New Haven (CT) (trad. it. *E il Signore parlò a Mosè. Come la Bibbia divenne sacra*, Bollati Boringhieri, Torino 2015).
- SCHÄFER P. (2009), *The Origins of Jewish Mysticism*, Mohr, Tübingen.

- SCHMIDT J. M. (1976), *Die jüdische Apokalyptik: die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchener, Neukirchen (1<sup>a</sup> ed. 1969).
- SCHOFIELD A. (2012), *Reading Sectarian Spaces: Critical Spatial Theory and the Case of the Yabad*, in P. B. Hartog, A. Schofield, S. I. Thomas (eds.), *The Dead Sea Scrolls and the Study of the Humanities: Method, Theory, Meaning*, Brill, Leiden-Boston (MA), pp. 176-94.
- SCOTT J. C. (1989), *Everyday Forms of Resistance*, in "Copenhagen Papers", 4, 89, pp. 33-62.
- SEARLE J. R. (2009), *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010).
- SEGAL A. F. (2002), *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Brill, Leiden-Boston (MA) (1<sup>st</sup> ed. 1977).
- ID. (2004), *Life after Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*, Doubleday, New York.
- ID. (2010), *Transcribing Experience*, in Arbel, Orlov (2010), pp. 365-82.
- SETAIOLI A. (1970), *Nuove osservazioni sulla descrizione dell'oltretomba nel Papiro di Bologna*, in "Studi italiani di filologia classica", 42, pp. 179-244.
- SHAKED S. (1999), *Quests and Visionary Journeys in Sasanian Iran*, in J. Assmann, G. G. Stroumsa (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Brill, Leiden, pp. 65-86.
- SIMONETTI M. (1998), *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, in "Annali di storia dell'esegesi", 15, 1, pp. 7-20.
- SMAIL D. L. (2008), *On Deep History and the Brain*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles (CA) (trad. it. *Storia profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, Bollati Boringhieri, Torino 2017).
- SMITH J. Z. (2004), *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago (IL).
- SMITH M. S. (2002), *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) (1<sup>st</sup> ed. HarperCollins, San Francisco, CA, 1990).
- ID. (2010), *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) (1<sup>st</sup> ed. Mohr, Tübingen 2008).
- SMITH M. (1983), *On the History of apokalyptō and apokalypsis*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Mohr, Tübingen, pp. 9-20.

- SMITH-CHRISTOPHER D. L. (2001), *Prayers and Dreams: Power and Diaspora Identities in the Social Setting of the Daniel Tales*, in Collins, Flint (2001), pp. 266-90.
- SMORTI A. (1994), *Il pensiero narrativo. Costruzione di storie e sviluppo della conoscenza sociale*, Giunti, Firenze.
- SNEED M. R. (2012), *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes: A Social-Science Perspective*, Society of Biblical Literature, Atlanta (GA).
- SOJA E. W. (1996), *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Wiley, Malden (MA).
- SPERBER D. (1974), *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris (trad. it. *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, Einaudi, Torino 1981).
- SPIEGEL G. M. (1990), *History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages*, in "Speculum", 65, pp. 59-86.
- STEMBERGER G. (1979), *Das klassische Judentum*, C.H.Beck, München (trad. it. *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico [dal 70 al 140]*, Città Nuova, Roma 1991).
- ID. (1995), *Jüdische Religion*, C.H.Beck, München (trad. it. *La religione ebraica*, EDB, Bologna 1996).
- STEVENSON I. (1978), *Some Comments on Automatic Writing*, in "Journal of the American Society for Psychical Research", 72, 4, pp. 315-32.
- STONE M. E. (2018), *Secret Groups in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford.
- STROUMSA G. G. (2005), *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, O. Jacob, Paris (trad. it. *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2006).
- ID. (2016), *The Scriptural Universe of Ancient Christianity*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- STUCKENBRUCK L. T. (2017), *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*, Eerdmans, Grand Rapids (MI).
- STUCKRAD K. VON (2004), *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*, C.H.Beck, München (trad. ingl. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*, Routledge, London-New York 2014).
- SUTER D. W. (1979), *Fallen Angels, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6-16*, in "Hebrew Union College Annual", 50, pp. 115-35.
- ID. (2003), *Why Galilee? Galilean Regionalism in the Interpretation of 1 Enoch 6-16*, in "Henoch", 25, 2, pp. 167-212.
- SWALES J. (1990), *Genre Analysis: English in Academic and Research Settings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TALMON J. L. (1952), *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London (trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 1967).



- TAMBLIAH S. J. (1985), *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. *Rituali e cultura*, il Mulino, Bologna 1995).
- TAVES A. (2011), *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton University Press, Princeton (NJ) (1<sup>st</sup> ed. 2009).
- THEISSEN G. (1977), *Soziologie der Jesusbewegung: ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Kaiser, München (trad. it. *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Claudiana, Torino 1979).
- ID. (2007), *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloher, Gütersloh (trad. it. *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani: una psicologia del cristianesimo delle origini*, Queriniana, Brescia 2010).
- TODOROV T. (1977), *Théories du symbole*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano 1984).
- TORTORELLI GHIDINI M. (2000), *Da Orfeo agli orfici*, in M. Tortorelli Ghidini, A. Storch Marino, A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Bibliopolis, Napoli, pp. 11-42.
- TOWNSEND J. B. (1997), *Shamanism*, in S. D. Glazier (ed.), *Anthropology of Religion: A Handbook of Method and Theory*, Greenwood, Westport (CT), pp. 429-69.
- TRIPALDI D. (2016), *Le voci, l'esegesi, la storia: Ap 11,3-13 parla davvero di Bar Kochba? Considerazioni a margine di una seconda tesi di T. Witulski*, in "Annali di storia dell'esegesi", 33, 1, pp. 229-36.
- TUAN Y.-F. (1977), *Space and Place: The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN).
- TUBIANA M. (2012), *Il viaggio celeste in Paolo: un pattern per l'interpretazione di un'esperienza?*, in "Annali di storia dell'esegesi", 29, 2, pp. 83-117.
- TURCAN R. (1956), *La catabase orphique du papyrus de Bologne*, in "Revue de l'histoire des religions", 150, pp. 136-72.
- TURDEANU É. (1950), *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, in "Revue de l'histoire des religions", 138, 1-2, pp. 22-52, 176-218 (ora in Id., *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament*, Brill, Leiden 1981, pp. 1-75).
- TURNER E. G. (1987), *Greek Manuscripts of the Ancient World*, University of London, Institute of Classical Studies, London.
- URCIUOLI E. R. (2018), *Servire due padroni. Una genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)*, Morcelliana, Brescia.
- VAN DEN BROEK R. (1972), *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, Brill, Leiden.
- VANDERKAM J. C. (1992), *Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in*

- 1 Enoch 37-71*, in J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1992, pp. 169-91.
- ID. (1998), *Messianism and Apocalypticism*, in J. J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 1: *The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Continuum, New York, pp. 193-228.
- ID. (2000), *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Brill, Leiden.
- ID. (2010), *The Book of Enoch and the Qumran Scrolls*, in T. H. Lim, J. J. Collins (eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Oxford, pp. 254-77.
- VAN GOUDOEVER J. (1959), *Biblical Calendars*, Brill, Leuven.
- VAN MINNEN P. (2003), *The Greek Apocalypse of Peter*, in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocalypse of Peter*, Peeters, Leuven, pp. 15-39.
- VINZENT M. (2011), *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Ashgate, Farnham.
- ID. (2019), *Writing the History of Early Christianity: From Reception to Retrospection*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VOEGELIN E. (1990), *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano (1ª ed. 1970).
- WACHOLDER B. Z. (1992), *Ezekiel and Ezekielianism as Progenitors of Essenianism*, in D. Dimant, U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Brill, Leiden, pp. 186-96.
- WALLACE J. B. (2011), *Snatched into Paradise (2 Cor 12:1-10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, De Gruyter, Berlin-New York.
- WEBER M. (1917-19), *Das antike Judentum*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 44-46 (trad. it. *Il giudaismo antico*, in Id., *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976, pp. 789-1244).
- ID. (1956), *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. 1, Mohr, Tübingen (IV ed.) = *Gesamtausgabe*, vol. 1/23: *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920*, hrsg. von K. Borchardt, E. Hanke, W. Schluchter, Mohr, Tübingen 2013 (trad. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1995).
- WHITEHOUSE H. (2004), *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Altamira, Walnut Creek (CA).
- WINSTON D. (2004), *Un secolo di ricerca sul libro della Sapienza*, in G. Bellia, A. Passaro (a cura di), *Il Libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Città Nuova, Roma, pp. 13-31.
- WITULSKI T. (2007), *Die Johannes-Offenbarung und Kaiser Hadrian: Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

- WOLFF H. W. (1994), *Anthropologie des Alten Testaments*, Kaiser, München (1<sup>a</sup> ed. 1973; trad. it. *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2004, 1<sup>a</sup> ed. 1975).
- WYPUSTEK A. (2013), *Images of Eternal Beauty in Funerary Verse Inscriptions of the Hellenistic and Greco-Roman Periods*, Brill, Leiden-Boston (MA).
- XERAVITS G. G. (ed.) (2010), *Dualism in Qumran*, T&T Clark, London-New York.
- YARBRO COLLINS A. (1984), *Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature*, in "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", II, 21, 2, pp. 1222-87 (ora in Yarbro Collins, 2000, pp. 55-138).
- ID. (1986), *Early Christian Apocalypticism: Introduction*, in "Semeia", 36, pp. 1-11.
- ID. (2000), *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Brill, Leiden-Boston (MA)-Köln (1<sup>st</sup> ed. 1996).
- YARBRO COLLINS A., COLLINS J. J. (2008), *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Eerdmans, Grand Rapids (MI).
- YOSHIKO REED A. (2015), *Old Testament Pseudepigrapha and Post-70 Judaism*, in S. C. Mimouni, B. Pouderon, C. Clivas (dir.), *Les Judaïsmes dans tous leurs états aux I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, Brepols, Turnhout, pp. 117-48.
- ID. (2016), *Enoch, Eden, and the Beginnings of Jewish Cosmography*, in A. Scafi (ed.), *The Cosmography of Paradise: The Other World from Ancient Mesopotamia to Medieval Europe*, The Warburg Institute, London, pp. 67-94.
- ZAHN T. (1901), *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament*, A. Deichert, Leipzig.
- ŽIŽEK S. (2006), *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge (MA) (trad. it. *La visione di parallasse*, il melangolo, Genova 2013).



## Indice dei nomi

- Acerbi Antonio, 395  
Agrillo Christian, 42  
Albinus Lars, 168  
Alciati Roberto, 326  
Alexander Philip S., 16  
Alkier Stefan, 91  
Ambasciano Leonardo, 46  
Amodio Maria, 29  
Andersen Francis I., 130-1  
Arbel Vita D., 380  
Arcari Luca, 29, 105, 107, 155, 186, 248,  
267, 270, 273, 298, 302, 343, 348-50,  
365, 396, 399  
Arciprete Pasquale, 374  
Arstila Valtteri, 149  
Ascough Richard S., 399  
Assefa Daniel, 107  
Attridge Harold W., 137  
Aune David E., 398
- Bagnall Roger S., 109-11  
Bagnoud Marie, 100-1  
Bakhtin Mikhail, 282, 396  
Balzaretto Claudio, 336  
Barton John, 26  
Barton Stephen C., 34-5  
Batovici Dan, 110  
Bauckham Richard, 256-7, 368  
Baumgarten Albert I., 318
- Bausi Alessandro, 385  
Baynes Leslie, 6  
Bazzana Giovanni, 109, 111, 385  
Belayche Nicole, 29  
Bell Catherine, 53  
Bellah Robert N., 34  
Bensly Robert L., 115  
Bergren Theodore A., 113-4, 125  
Bermejo-Rubio Fernando, 215  
Bettini Maurizio, 120  
Bettiolo Paolo, 55, 87, 138, 195, 234, 270,  
303, 369, 379, 384, 391  
Biguzzi Giancarlo, 366  
Birdsall Neville J., 109  
Bizzarro Laura, 170  
Black Matthew, 105, 153, 283, 385  
Blanke Olaf, 41  
Blenkinsopp Joseph, 330-1, 399  
Bloch Ernst, 374  
Bloch Marc, 380  
Bloch Maurice, 150  
Blumell Lincoln H., 108, 110  
Boccaccini Gabriele, 131, 155, 268, 293,  
310, 315-9, 324, 342, 348, 388, 398  
Bochicchio Vincenzo, 173  
Bockmuehl Markus N. A., 74  
Bogaert Pierre-Maurice, 165, 381  
Bonner Campbell, 383  
Boquet Damien, 34

- Bori Pier Cesare, 384  
 Botta Sergio, 46  
 Böttrich Christfried, 130, 352-4, 386  
 Bourdieu Pierre, 17-8, 325  
 Bouriant Urbain, 140  
 Bousset Wilhem, 22, 223, 289  
 Bovon François, 177  
 Boyarin Daniel, 35-6, 165, 275, 381  
 Braithwaite Jason J., 41  
 Brakke David, 118  
 Bremmer Jan N., 117, 184, 255, 336, 369, 390  
 Brenneman James E., 395  
 Bria Pietro, 175  
 Brooke Lester G., 341  
 Brugger Peter, 41  
 Bruner Jerome, 173  
 Buchholz Dennis D., 185, 387
- Camplani Alberto, 118  
 Caquot André, 283  
 Carlini Antonio, 110  
 Casey Edward S., 190  
 Castelli Emanuele, 367  
 Cavallo Guglielmo, 111, 140, 326, 385  
 Ceriani Antonio Maria, 162, 389  
 Ceriani Silvia, 122  
 Chancey Mark A., 391  
 Charlesworth James H., 267, 269  
 Chartier Roger, 326, 385  
 Chester Andrew, 268  
 Chialà Sabino, 65, 134-5, 194, 271-2, 283, 349-50  
 Choy Renie S., 116  
 Clark Elizabeth A., 17  
 Coblenz Bautch Kelley, 104, 221, 231, 336  
 Cohn Norman, 373-4
- Collins John J., 22-6, 92, 169-70, 217, 226, 228-9, 268, 333, 379, 384  
 Comba Enrico, 45  
 Corrigan John, 34  
 Couliano Ian Petru, 45-6  
 Craffert Pieter F., 45  
 Crawford Sidnie W., 88  
 Crump Eric, 34  
 Czachesz István, 43, 50, 150
- d'Abbadie Antoine T., 141  
 Dalman Gustaf, 215  
 Daschke Dereck, 211  
 Davies Philip R., 227, 341  
 Davila James R., 45, 143, 329  
 de Certeau Michel, 188-9, 197  
 De Fantis Antonio, 85, 138, 270, 379, 384, 391  
 de Jonge Henk J., 129  
 de Jonge Marinus, 129, 356, 386  
 Del Verme Marcello, 357  
 Derrida Jacques, 24-5  
 Destro Adriana, 29, 352, 390  
 Detienne Marcel, 389  
 de Vega Manuel, 287  
 Díaz Jose M., 287  
 Dieterich Albrecht, 255, 387  
 DiTommaso Lorenzo, 205, 392  
 Dobroruka Vicente, 40, 383  
 Donadoni Sergio, 385  
 Drawnel Henryk, 192, 386  
 Dubois Jean-Daniel, 29  
 Duensing Hugo, 387
- Eliade Mircea, 45-6, 167, 380  
 Erho Ted M., 349, 385  
 Eshel Esther, 192

- Eshel Hanan, 349  
 Esler Philip F., 211, 398
- Fabbri Lorenzo, 380  
 Facco Enrico, 42  
 Ferrara Marianna, 46  
 Festinger Leon, 209-10  
 Fishbane Michael A., 91, 341, 393  
 Flannery-Dailey Frances, 152  
 Fletcher-Louis Crispin H. T., 23  
 Flusser David, 169  
 Foucault Michel, 14, 50, 59, 81, 173, 188-9, 389  
 Forer Bertram R., 288, 383, 396  
 Frankfurter David T. M., 146, 202  
 Franks Bradley, 42  
 Freedman David N., 331  
 Freud Sigmund, 174  
 Frow John, 24  
 Fuks Alexander, 202
- Gallusz Laslo, 389  
 García Martínez Florentino, 133, 270, 398  
 Geertz Clifford, 15-6, 34, 36, 178  
 Georgi Dieter, 399  
 Gernsbacher Morton A., 287  
 Gianotto Claudio, 275, 391, 395  
 Giddens Anthony, 17  
 Gieschen Charles A., 268  
 Ginzburg Carlo, 46, 380  
 Glasson Francis T., 223  
 Goff Matthew J., 228  
 Goldsmith Hill H., 287  
 Gortdiener Mark, 18  
 Grafton Anthony, 117  
 Gramsci Antonio, 14  
 Greyson Bruce, 41  
 Gronewald Michael, 100
- Gruenwald Ithamar, 380  
 Guijarro Santiago, 244  
 Gurvitch Georges, 150  
 Güttgemanns Erhard, 61
- Hagedorn Dieter, 327  
 Hagen Joost L., 386  
 Hamilton Margaret, 383  
 Hannah Darrell D., 341, 349  
 Hanson Paul D., 324, 332-3  
 Harkins Angela K., 80, 166, 221, 286, 381  
 Harland Philip A., 364-5, 399  
 Hartman Lars, 91, 334, 384  
 Hartog Pieter B., 396  
 Henning Walter B., 333  
 Henze Matthias, 93, 340-1, 357, 384  
 Hiebel Janina M., 269  
 Hieke Thomas, 91  
 Hilgenfeld Adolf B. C., 21  
 Hilhorst Anthony, 257  
 Himmelfarb Martha, 25-6, 191-2, 194-5, 257, 329, 334, 351, 382, 391  
 Hobsbawm Eric J., 374-6, 384  
 Hogan Karina M., 237-8, 386  
 Hogeterp Albert L. A., 310  
 Holowchak Mark A., 226  
 Horsley Richard A., 214, 341
- Ibba Giovanni, 218  
 Idel Moshe, 270  
 Ingeborg Lied Liv, 389
- James Montague R., 126, 133, 141, 390  
 James William, 43  
 Jassen Alex P., 384  
 Jeansonne Sharon P., 386  
 Jensen Jeppe S., 87

- Joyce Paul M., 381  
 Judge Timothy A., 243
- Kampen John, 343  
 Keech Marian, 209-10  
 Kelly Leslie, 395  
 Klijn Albertus F. J., 113, 395  
 Kloos John, 34  
 Kloppenborg John S., 244, 399  
 Knibb Michael A., 283  
 Knierim Rolf P., 22  
 Koch Klaus, 22  
 Kolakowski Leszek, 374  
 Kraybill Nelson J., 367  
 Kugler Robert A., 386  
 Kulik Alexander, 126-7, 131, 294-5, 393-4  
 Kussl Rolf, 100
- Lampe Peter, 54  
 Lang Fritz, 33  
 Lang Peter J., 288  
 Larson Erik W., 385  
 Lee Pilchan, 207  
 Lefebvre Henri, 188-9, 384  
 Leghissa Giovanni, 48  
 Le Goff Jacques, 116, 257  
 León Inmaculada, 287  
 Levenson Jon D., 224-5, 393  
 Lévi-Strauss Claude, 46-8  
 Lichtenberger Hermann, 268  
 Lietaert Peerbolte Lambertus J., 302  
 Lipton Diana, 381  
 Lissek Shmuel, 33  
 Liverani Mario, 389  
 Lorein Geert W., 289  
 Lourié Basil, 165  
 Louzã Mário Rodrigues, 73  
 Lücke Friedrich G. C., 21
- Ludwig Arnold M., 40  
 Luhrmann Tanya M., 220  
 Luijendijk AnneMarie, 98  
 Lupieri Edmondo, 25, 39, 70, 77, 108,  
 124, 179, 193, 195, 199, 207-8, 247-8,  
 292-3, 300, 304, 386, 391, 394-5, 400
- Maehler Herwig, 111, 140, 385  
 Maggiorotti Donatella, 347  
 Mahmood Saba, 221  
 Manera Enrico, 48  
 Martin Luther H., 48, 53  
 Maslow Abraham H., 380  
 Maspero Gaston, 140  
 Matte Blanco Ignacio, 174-5  
 Maurer Christian, 387  
 McNamara Patrick, 44, 220  
 McNamee Kathleen, 101  
 Meadowcroft Tim J., 122, 386  
 Merkelbach Reinhold, 255  
 Merkur Daniel, 222, 383  
 Merleau-Ponty Maurice, 188-9  
 Miletto Lorenzo, 204  
 Milik Józef T., 103, 332, 336, 348, 385  
 Mittermaier Amira, 221  
 Mobbs Dean, 41  
 Mohr Christine, 41  
 Momigliano Arnaldo, 167-8, 175  
 Monaca Mariangela, 354, 393  
 Moraldi Luigi, 213, 260, 398  
 Moreschini Claudio, 82  
 Moro Tommaso, 211  
 Mosshammer Alden A., 105  
 Mroczek Eva, 97, 384  
 Müller Max F., 97
- Nagy Piroska, 34  
 Najman Hindy, 89



- Nasrallah Laura S., 395  
 Naville Édouard, 100  
 Navtanovich Liudmila, 130  
 Negro Paulo Jacomo, 73  
 Neusner Jacob, 328, 358, 362  
 Newsom Carol A., 24-5, 61, 282, 391, 396, 398  
 Nickelsburg George W. E., 91, 104, 196, 291-2, 334, 345, 383, 385, 393  
 Nicklas Tobias, 91, 145, 368-9  
 Niditch Susan, 61  
 Nitzan Bilha, 193, 391  
 Norelli Enrico, 23, 32, 55, 85, 138-9, 141, 182, 185, 216-7, 368-9, 379-80, 382, 392, 397
- Oegema Gerbern S., 268  
 Olson Daniel C., 105, 344  
 Orlov Andrei A., 126, 131, 136, 269, 275, 353, 382, 386, 388  
 Oneroso Fiorangela, 175  
 Osiek Carolyn, 180, 394  
 Otto Rudolf, 43
- Palladino-Negro Paula, 73  
 Pastor Jack, 347  
 Pesce Mauro, 29, 138, 263, 286, 352, 390  
 Philonenko Marc, 360  
 Philonenko-Sayar Belkis, 360  
 Piccolo Ronald F., 243  
 Pierobon Benoît Raffaella, 29  
 Pietersma Albert, 112  
 Pilch John J., 40, 380-1  
 Piovanelli Pierluigi, 118, 268  
 Plöger Otto, 324  
 Podolak Pietro, 82  
 Pomykala Kenneth E., 311  
 Popović Mladen, 231
- Portier-Young Anatheia E., 169, 214  
 Prinzivalli Emanuela, 120  
 Puech Émile, 385
- Rad Gerhard von, 22, 228  
 Radice Roberto, 32  
 Ranger Terence, 384  
 Rappaport Roy A., 54  
 Rebillard Éric, 17  
 Reiling Jannes, 250  
 Riecken Henry W., 209-10  
 Riis Ole, 34-5  
 Rizzi Marco, 289  
 Robertson Rachel R. W., 287  
 Robinson James M., 244  
 Rosch Eleanor, 24  
 Rowland Christopher, 268  
 Royse James R., 385  
 Rüpke Jörg, 33, 57, 61, 97, 117, 176, 222, 227, 229, 312, 326-9, 363-4, 367-8, 377
- Sacchi Paolo, 20, 155-6, 264, 269, 290, 296, 315-7, 319-20, 324, 332, 336, 348, 388, 392, 398-9  
 Sanders Ed P., 16, 362  
 Santopaolo Luigi, 352  
 Satlow Michael L., 319, 347, 358-9  
 Scarpi Paolo, 58  
 Schachter Stanley, 209-10  
 Schäfer Peter, 380  
 Schmidt Johann M., 22  
 Schofield Alison, 384  
 Scott James C., 375  
 Searle John R., 87  
 Segal Alan F., 42, 258, 275  
 Setaioli Aldo, 255  
 Shaked Shaul, 380  
 Silverstein Theodore, 257

- Simonetti Manlio, 71, 79, 109-10, 124,  
179-80, 216, 250-1, 276, 306-8, 367-8,  
386, 394
- Smail Daniel L., 14-5, 48-9
- Smith Jonathan Z., 353
- Smith Mark S., 267
- Smith Morton, 22, 25
- Smith-Christopher Daniel L., 226
- Smorti Andrea, 173
- Sneed Mark R., 331
- Soja Edward W., 189, 384
- Sperber Dan, 151-2, 179, 211
- Spiegel Gabrielle M., 17
- Stemberger Günter, 328, 358
- Stern Menahem, 202
- Stevenson Ian, 73
- Stone Michael E., 125-6, 192, 320-2, 324,  
359, 386
- Stroumsa Guy G., 98, 117, 328, 360
- Stuckenbruck Loren T., 134, 292, 383, 385
- Stuckrad Kocku Von, 323
- Suter David W., 334-5
- Swales John, 24
- Talmon Jacob L., 374
- Tambiah Stanley J., 57
- Taves Ann, 44
- Tcherikover Victor A., 202
- Termini Cristina, 396
- Theissen Gerd, 259, 277, 350-1
- Tiller Patrick A., 92, 206
- Todorov Tzvetan, 396
- Tortorelli Ghidini Marisa, 255
- Townsend Joan B., 45
- Tripaldi Daniele, 39, 199, 245, 247, 304,  
313, 388, 394-5, 397, 399
- Troiani Lucio, 366
- Tuan Yi-Fu, 189
- Tubiana Matteo, 29
- Turcan Robert, 255
- Turdeanu Émile, 386
- Turner Eric G., 101
- Urciuoli Emiliano R., 367
- Van den Broek Roel B., 354
- Van der Woude Adam S., 398
- Van Goudoever Jan, 165
- Van Minnen Peter, 141
- VanderKam James C., 91, 284, 310, 398
- Vinzent Markus, 248, 325
- Vitucci Giovanni, 313
- Wacholder Ben Z., 332
- Wallace James B., 30-1
- Watt Caroline, 41
- Wayment Thomas A., 108, 110
- Weber Max, 325, 371-2, 380
- Wessely Charles, 141
- Whitehouse Harvey, 53-4
- Williams Megan, 117
- Wilson Stephen G., 399
- Winston David, 228
- Witulski Thomas, 399
- Wolff Hans W., 277
- Woodhead Linda, 35
- Wright William, 119, 260, 395
- Wypustek Andrzej, 258
- Xeravits Géza G., 397
- Yarbro Collins Adela, 23, 268, 345, 379
- Yoshiko Reed Annette, 328, 393
- Zahn Theodor, 387
- Žižek Slavoj, 251-2



